الكونية والأصولية وما بعد الحداثة

أسئلة القرن الحادى والعشرين

السيد يسين

الجزء الأول
نقد العقل التقليدى



المكتبة الأكاديمية

أسئلة القرن الحادى والعشرين

الكونية والأصولية

وما بعد الحداثة

■ السيد يسين

أسئلة القرن الحادى والعشرين

الكونية والأصولية

وما بعد الحداثة

الجزء الأول

نقد العقل التقليدى



الناشر
المكتبة الأكاديمية
١٩٩٦

حقوق النشر

المكتبة الأكاديمية

١٢١ ش التحرير – الدقى – القاهره

تليفون: ٣٤٨٥٢٨٢ / ٣٤٩١٨٩٠

تلكس: ABCMN U N ٩٤١٢٤

فاكس: ٣٤٩١٨٩٠ – ٢٠٢

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

صفحة

تقديم

سبق لى أن كتبت سلسلة مقالات بعنوان أوراق ثقافية نشرت خلال عامين بمجلة الأهرام الاقتصادى، وجمعت بعد ذلك فى كتاب أصدرته المجلة بعنوان: مصر بين الأزمة والنهضة «يوميات باحث مصرى». كان اهتمامى فى هذا الوقت منصبا على معالجة الشئون المصرية، وكنت أحيانا أتعقب حوادث الحياة اليومية لكى أحللها من وجهة النظر السوسيولوچية وأحيانا بأسلوب ساخرٍ، لأن التحليل السوسيولوچى ان حرم نفسه من الاستعارة ومن السخرية فإنه يفقد كثيرا من حيويته.

غير أن السلسلة الجديدة من «الأوراق الثقافية» التى أقدم لها اليوم تختلف اختلافات ملموسة عن السلسلة السابقة. فقد عنيت بأن أعالج فيها موضوعات فكرية وثقافية، وبعضها يتسم بالجدّة، وخصوصا الأفكار المتعلقة بالكونية بكل تجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية، وكذلك تلك التى تتعلق بحركة ما بعد الحداثة.

نشر المقال الأول فى السلسلة بتاريخ ٢ أغسطس ١٩٩٣، ومنذ توالى نشر المقالات أسبوعيا بدأ يتشكل لها جمهور متابع متابعة وثيقة. ولم يكن هذا الجمهور سلبيا فى تلقيه، بل إنه فى بعض الأحيان كان يعبر عن رضاه

أو سخطه على المقالات، وخصوصا تلك التى فجرت معارك فكرية مع التيار الأصولى الرجعى، الذى يمثل الوقود الفكرى للإرهاب العشوائى. كما أن أفكار الكونية وما بعد الحداثة أثارت ردود أفعال مختلفة لدى عديد من القراء.

وقد زاد من نطاق ردود الأفعال أن المقالات تنشر فى نفس الوقت فى عدد من الجرائد العربية وهى القبس الكويتية، وأخبار الخليج، والاتحاد، والرأى الأردنية، والسفير اللبنانية. وهكذا تشكل لها جمهور عربى واسع، أسهم فى تعليقه على المقالات.

ومن المعروف أن المقال الصحفى لا يتسع للمناقشة التفصيلية لبعض الأفكار المجردة التى قد ترد فيه. ومن هنا شكوى بعض القراء مما شاب عددا من المقالات من الغموض، وخصوصا تلك التى طرحت أفكارا جديدة لم يسبق التعرض لها أو تناولها من قبل.

ولذلك فكرت حين شرعت فى اعداد هذا الكتاب أن أعيد نشر دراسة أساسية سبق أن نشرتها كمقدمة تحليلية للتقرير الاستراتيجى العربى عام ١٩٩٢ بعنوان «الثورة الكونية وبداية الصراع حول المجتمع العالمى: تحليل ثقافى». وهى تمثل واسطة العقد فى عدد من الدراسات التى نشرتها عن التغيرات العالمية وتتضمن تأصيلا لأفكار الكونية وما بعد الحداثة.

كما أننى آثرت أن أبدأ الكتاب بإعادة نشر مقدمة لسيرتى الذاتية التى نشرت أولا فى مجلة الهلال عدد مارس ١٩٩٤ بشكل مختصر، ثم نشرت كاملة فى مجلة القاهرة فى عدد أبريل ١٩٩٤. وقررت أن نشر هذه السيرة الذاتية الموجزة من شأنه أن يمد جسوراً من الاتصال بين الكاتب وقرائه.

وبعد، لقد حرصت على أن أورد نماذج من التعليقات النقدية على بعض الأوراق الثقافية، وخصوصا ردود الدكتور كمال أبو المجد والشيخ يوسف القرضاوى، نظرا للأهمية الفكرية للحوار الذى أثرته مع ممثلى تيار الإسلام السياسى. كما أننى حرصت فى قسم ثالث وآخير أن أنشر عددا من المقالات الهامة التى كتبت خارج سلسلة أوراق ثقافية.

القاهرة فى أول يناير ١٩٩٥

السيد يسين

مقدمة لسيرة ذاتية*

«مهداة إلى ذكرى زوجتى الراحلة ليلى عبد العزيز التى أمدتنى بفيض عطائها فى مرحلة التكوين»

أصارح القارئ منذ البداية بأننى تعودت التمتع بقراءة مقالات التكوين التى تنشرها «الهلال» بانتظام لنخبة من أهل الفكر فى مصر، غير أنه لم يخطر ببالى أننى سأدعى يوما للكتابة فى نفس الباب! وحين تلقيت الدعوة بالكتابة ساءلت نفسي: ترى هل وصلت الى لحظة فى تطور مشروعى الفكرى تسمح لى بأن أستحضر خبرات التكوين المبكرة؟ أم أننى بحكم إيمانى الذى لا يتزعزع بأننى فى مرحلة تكوين مستمرة لا أصلح للتوقف والتأمل فى تجارب الماضى، لأن معنى ذلك أن مشروعى قد توقف!

لأمر ما ظللت أماطل فى الوفاء بوعود الكتابة، بصورة جعلت الاستاذ مصطفى نبيل يكاد ييأس من استجابتى. غير أنه حين كرر الدعوة منذ وقت قريب، وجدت لدى ميلا هذه المرة للاستجابة، وأدركت بعد تأمل أن هذه

* نشر نص مختصر لهذا المقال فى مجلة الهلال فى عدد مارس ١٩٩٤، تحت عنوان «التكوين»، ونشر النص كاملا بعد ذلك فى مجلة القاهرة» عدد أبريل ١٩٩٤.

الاستجابة المتحمسة ترد الى أننى وصلت فى الثالث من سبتمبر الماضى الى سن الستين! ما أسرع ما تمر السنوات! قلت لنفسى: الستين رقم جليل فى عمر الانسان، لأنه عادة ما يصطحب بوقفة تأمل عميقة ينظر فيها الواحد منا لنفسه نظرة مزدوجة: نظرة إلى ما مضى، ونظرة إلى ما سيأتى. ويثور فى العادة على الأقل سؤالان كبيران: ترى هل أنجزت ما كان يمكن أن أنجزه فيما مضى؟ وهل سأنجز ما فاتنى فيما سيأتى، أم أن الطاقة تبددت والهمة ضعفت وما بقى من زمن قد لا يكفى لتحقيق الأحلام الكبار والمشاريع الفكرية العظمى؟

فلنستعرض أولا ما مضى، وقد تعرض مناسبة أخرى للحديث عن مشاريع المستقبل.

ما قبل الجامعة

فى يقينى أن النشأة الأولى للإنسان عادة ما تترك عليه بصمات لا يمكن لمرور الزمن أن يمحوها. البيئة الأسرية والتأثيرات المبكرة التى يتلقاها منها الطفل، والبيئة الطبيعية والاجتماعية التى تحيطه، والأماكن التى يعيش فيها، كل هذه عوامل حاسمة فى التشكيل المبكر للشخصية. ليس معنى ذلك أن هذا التشكيل سيظل ثابتا لا يتغير، بل إنه يمكن ـ من واقع خبرتى الشخصية ـ أن يتغير تغيرات جوهرية فى ظل ظروف معينة.

ولدت فى المكس بالاسكندرية عام ١٩٣٣، داخل قلعة عسكرية، لأن الوالد رحمه الله كان ضابطا بمصلحة السواحل، والتى أدمجت فيما بعد مع سلاح الحدود. قلعة قديمة يحوطها خندق واسع وعميق، نعبر الى بابها عبر كوبرى صغير، ويقف على الباب دائما حراس عسكريون. لا نستطيع

الدخول ليلا إلا إذا نطقنا بكلمة السر. القلعة فيها منزل مدنى واحد يشغله والدى باعتباره أركان حرب مركز تدريب الأساس، والذى كان يتلقف المجندين الجدد ليعطيهم التدريب الأساسى قبل توزيعهم على مختلف أقسام القطر.

المكس قرية صيادين صغيرة، البيئة الطبيعية مزيج من البحر والجبل. انعزالى عن المجتمع المدنى قد يكون أحد الأسباب لدفعى مبكرا الى القراءة. أقول أحد الأسباب لأننى عشت فى أسرة تهتم بالقراءة. الوالد رحمه الله، مع أنه لم يكن مثقفا شاملا بالمعنى المتفق عليه للكلمة، إلا أنه كان مهتما اهتماما شديدا بمتابعة السياسة الخارجية والداخلية. وكان من عاداته أن يستدعى أحد أبنائه لكى يجلس الى جانبه وهو مستلق على كرسى شيزلونج، لكى يقرأ بصوت عال افتتاحية الأهرام. تعلمت من هذه الجلسات أولى الدروس فى السياسة العالمية المضطربة فى هذا الوقت. أنا أتحدث عن الأربعينات حيث كانت الحرب العالمية الثانية مشتعلة، وميزان الحرب يتذبذب بين دول المحور والحلفاء. واذكر أن الوالد كان معجبا بقائد ألمانى هو هندربرج، وكان يجعلنى أقرأ فصولا من سيرته فى كتاب كان يعتز به. كان الأخ الأكبر المرحوم رشاد وهو طالب فى المدرسة الثانوية نابغة فى اللغة الانجليزية، فقد كان يقرض شعرا بليغا بهذه اللغة، كان محل تقدير الأساتذة الانجليز الذين كانوا فى هذه الأيام يقومون بتدريس اللغة الانجليزية. وكان رئيسا لجمعية آداب اللغة الانجليزية. وكان الأخ فؤاد الذى يليه فى الترتيب (نحن ثمانية اخوة خمسة ذكور وثلاث اناث) الذى أصبح بعد ذلك لواء فى القوات المسلحة قارئا وخطيبا فى مظاهرات الطلبة فى

الأربعينات، وأديبا يكتب الخواطر والقصص بأسلوب بالغ الرصانة. وظل محتفظا بمستواه الفكرى واللغوى الرفيع حتى الوقت الراهن.

قرأت بغير خطة واضحة لسنوات ما وقع تحت يدى من كتب كان يقرأها أشقائى.

لأمر ما، ونتيجة لفائض الوقت فى الأجازة الصيفية، وغياب التليفزيون، أحسست بحاجتى الى القراءة المستمرة المنتظمة. ولا أدرى كيف جاءتنى فكرة أن استخرج تصريحا دائما بالاستعارة الخارجية من مكتبة «البلدية» فى محرم بك بالاسكندرية. وترددت على المكتبة التى كانت زاخرة بروائع الكتب العربية والانجليزية. كنت أركب الترام من المكس الى محرم بك، لأستعير ما أشاء من الكتب. اكتشفت من الممارسة أن كثيرا من الكتب تكون اما مستعارة أو فى التجليد. وهكذا كان مشوارى يضيع سدى. واهتديت الى طريقة اكتشفت بعد ذلك حين صرت «باحثا» أنها طريقة علمية. ذلك أننى أجريت ـ من واقع بطاقات الكتب المفهرسة سواء بحسب الأعلام أو الموضوع ـ مسحا بيلوجرافيا كاملا استمر عدة أيام. وانتقيت حوالى ثلاثمئة كتاب قدرت أهمية الاطلاع عليها، ودونت عناوينها فى نوتة صغيرة، وضعت لها عنوانا هو «فى رحاب الفكر» ظللت أحتفظ بها حتى سنين قليلة خلت. وكان يطيب لى أن أطالع فيها لأرى أى كتب قرأت فى سنوات التكوين. كنت دونت الرقم الكودى لكل كتاب، وهذا يسر لى عملية الاستعارة تماما. فقد كنت أتوجه بكل ثقة الى الموظف المسئول، واقدم له عشر استمارات استعارة، وأنا واثق أننى ساجد ثلاثة كتب على الأقل منها، وهى أقصى حد للاستعارة. كنت التهمها فى أيام قليلة وأعود مرة أخرى.

قرأت فى هذه الفترة كل انتاج الفكر المصرى الحديث. قرأت للعقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم وأحمد أمين والرافعى وسلامة موسى، وشغفت شغفا خاصا بجبران خليل جبران وقرأت كل مؤلفاته شعرا ونثرا بلا استثناء، حتى كتابه الشهير «النبى» الذى لم يكن قد ترجم الى العربية، قرأته فى لغته الانجليزية الأصلية. أثر جبران خليل جبران تأثيرا بالغا على أسلوبى، ما زلت أحسه حتى اليوم فقد كان رائدا فى تخليص النثر العربى من المحسنات اللفظية، بالإضافة الى ابتداعه أسلوبا يتميز بالصفاء اللغوى، والابداع فى الصياغة المنطلقة. وساعدنى على التشبع بأسلوب جبران، أننى اقتنيت من مكتبة «إخوان الصفا وخلان الوفا» بالعطارين لصاحبها الحاج ابراهيم نسخة نادرة من الطبعة الأولى الأصلية لكتاب جبران الشهير «دمعة وابتسامة» مطبوعة فى نيويورك عام ١٩١٤. هذه المكتبة ـ التى ما زلت ازورها حتى الآن فى زياراتى للإسكندرية، وان كان قد تدهور بها الحال ـ صاحبة فضل على فى تكوينى الفكرى. فقد كانت زاخرة بروائع الكتب العربية والانجليزية، وكونت مكتبتى الشعرية الانجليزية من هذه المكتبة الرائعة، وكنت أحصل عليها بأسعار زهيدة بعد «فصال» مع الحاج ابراهيم الذى كان يتقن الانجليزية ويعرف قيمة ما يبيعه. حصلت على الدواوين الأصلية للشعراء ملتون، واللورد تنيسون، واليزابيث باريت براوننج، وزوجها روبرت براوننج، وشكسبير، وشيللى وعشرات غيرهم من كبار الشعراء. قرأت الشعر الانجليزى مبكرا، ربما تحت تأثير شقيقى المرحوم رشاد. وبلغ من ولعى بهذا الشعر، أننى مارست ترجمة عدد من القصائد الانجليزية الى اللغة العربية. لازلت أذكر من بينها قصيدة عنوانها «مارينا» لتنيسون، وفى فترة لاحقة ترجمت قصيدة «الرجال الفارغون» الشهيرة لإليوت. ومازلت أحتفظ

بهذه الترجمات حتى الآن. فى هذه الفترة أهتممت أيضا بالقراءة فى النقد الأدبى، ومازلت أذكر أننى قرأت كتاب كولردج الشهير «سيرة أدبية» عن النقد، ودراسة شيللى بعنوان «دفاع عن الشعر»، وفى فترة لاحقة اهتديت الى مكتبة المركز الثقافى الأمريكى، واستعرت منها كتبا فلسفية شتى، بعد أن انتقلت باهتماماتى من الأدب الى الفلسفة. قرأت كتبا ألفها سانتايانا، وهوايتهد، وجون ديوى. ولا أدعى أننى فهمتها بالكامل، ولكنها جعلتنى أقترب مبكرا من عالم الفلسفة. ومازلت أذكر أننى اقتنيت كتابا للفليسوف هوايتهد من مكتبة الحاج ابراهيم من مطبوعات بنجوين عنوانه «مغامرات فكرية» أثر فى تأثيرا بالغا، ومازلت أحتفظ بهذه النسخة حتى الآن. فى هذه الفترة المبكرة اكتشفت مكتبة علم النفس التكاملى التى كان يشرف عليها أستاذنا الدكتور يوسف مراد، ودخلت الى مجال علم النفس. وقرأت رسالة الدكتور مصطفى سويف، الذى أصبح أستاذى فيما بعد حين انتقلت الى القاهرة، وهى «الأسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة».

أنا أتحدث عن فترة امتدت من عام ١٩٤٦ حتى عام ١٩٥٢ تاريخ دخولى الجامعة (كلية الحقوق). نقطة التحول البارزة فى حياتى فى هذه الفترة، والتى غيرت تماما من ملامح شخصيتى كانت عام ١٩٥٠. فى هذا العام استطاع أحد زملائى بالمدرسة الثانوية أن يضمنى الى الاخوان المسلمين. وسرعان ما أصبحت أخا نشطا، ولذلك رشحت لكى أكون دارسا فى «مدرسة الدعاة» بشعبة محرم بك والعطارين. كان المشرف على المدرسة شيخا أزهريا ضريرا يعمل مدرسا فى المعهد الدينى بالإسكندرية وهو المرحوم الشيخ مصطفى الشمارقة.

كنا ندرس فى هذه المدرسة القرآن والحديث والفقه والمذاهب السياسية المعاصرة. وطالعنا كتابات أبو الحسن الندوى، والمودودى وطبعا سيد قطب والشيخ محمد الغزالى. قامت صداقة بين الشيخ الشمارقة وبينى أثرت فى حياتى تأثيرا بالغا. كان الشيخ معجبا بطه حسين، ويهفو الى تقليده، وأعنى الجمع بين الدراسة الأزهرية والدراسة الحديثة. فالتحق بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية بقسم اللغة العربية. واختارنى الشيخ مع مجموعة من الأصدقاء من بينهم محمد عصمت عبد اللطيف شقيق زوجة أخى فؤاد، وأصبح الآن استاذا بكلية طب الأزهر، ومحمود الشاذلى، والذى أصبح مهندسا بعد ذلك، عمل فى المحلة الكبرى والسد العالى، ثم هاجر الى الولايات المتحدة الامريكية، وأصبح من رجال الأعمال، وهو الآن عضو الجمعية الأمريكية لرجال الأعمال المصريين.

(وبالمناسبة زارنى الأسبوع الماضى فى مكتبى بالأهرام، وقدم لى مقالا نشرته فى صفحة مركز الدراسات بالأهرام عن رأيه فى الاصلاح الاقتصادى!) أصبحت قارئا مستديما لشيخى مصطفى الشمارقة. وهكذا أصبحت ـ بدون تخطيط ـ طالبا من منازلهم بقسم اللغة العربية بآداب الإسكندرية، لأننى قرأت معه ودرست كل مقرراته. كانت كلية آداب الإسكندرية فى هذا الوقت زاخرة بمجموعة رائعة من الأساتذة الموهوبين. كان يدرس له الشعر الانجليزى الدكتور مصطفى بدوى الذى هاجر الى أوكسفورد بعد ذلك، وقابلته هناك بعد أكثر من عشرين عاما حين دعيت لإلقاء محاضرة عن التاريخ السياسى المصرى، بدعوة من روجر أوين، وكانت سعادتى غامرة لأنه حضر واستمع للمحاضرة وشارك فى النقاش. كان المقرر السنوى الذى وضعه الدكتور بدوى يتضمن دراسة

لعديد من القصائد الشهيرة للشاعر ت . س . اليوت. وهكذا دخلت مبكرا الى عالم اليوت الرحيب. درست مع شيخى القصائد التالية: الرجال الجوف، وأربعاء الرماد، والأرض الخراب. ودرست معه كتاب الرومانتيكية للدكتور محمد غنيمى هلال ومقررا فى التاريخ الاسلامى للدكتور العبادى، ومقررات أخرى للدكتور الحاجرى. ظللت أقرأ للشيخ الشمـارقة أربع سنوات كاملة حتى تخرج وحصل على الليسانس وتخرجت معه من منازلنا! لا أستطيع أن أنسى المناقشات الفلسفية العميقة التى كنت أقضى فيها الساعات مع الشيخ الشمارقة، والتى أسهمت اسهاما كبيرا فى تشكيل تفكيرى.

تخرجت من مدرسة الدعاة خطيبا إسلامية معتمدا، أمارس الخطابة باقتدار فى مساجد الإسكندرية حسبت التكليفات التى تحدد لى من قبل الجماعة. وكان تقليد الجماعة تنمية القدرة على الارتجال المدروس. استطاعت مدرسة الدعاة أن تغيرنى بالكامل، من صبى خجول ومنطو، يقبع بالساعات فى غرفة منفردة لكى يقرأ، الى صبى يتسم بشخصية انبساطية، لديه القدرة على مواجهة الجماهير فى صلاة الجمعة، كل أسبوع، يخطب فيهم ويؤمهم فى الصلاة. أفادنى هذا التدريب المبكر بعد سنوات، حين أصبحت باحثا ألقى البحوث فى المؤتمرات العلمية، أو محاضرا جامعيا فى جامعة القاهرة، والجامعة الأمريكية. لم أكن أجد صعوبة فى القاء الدروس بشكل منهجى شفاهة سواء باللغة العربية أو باللغة الانجليزية. لقد كان ذلك ثمرة التكوين المبكر. فى هذه المرحلة بدأت أولى تجاربى فى كتابة الشعر والقصص القصيرة. وتكونت مجموعة من الأصدقاء، من محبى الأدب، وكانوا يجتمعون فى منزلى فى حى راغـب باشا. من بينهم

عصمت عبد اللطيف، ومحمود الشاذلى، وغنيم محمد غنيم، وفتحى هاشم. لم يصمد لتجربة الإبداع إلا غنيم وفتحى هاشم. كان غنيم أكثرنا موهبة، لديه قدرة فذة على كتابة الشعر الحديث، والقصص القصيرة الرائعة. سرعان ما ظهر من هذه الاجتماعات، أن بعضنا لابد أن يتوقف فى وجود هذا المبدع: توقفت عن كتابة الشعر والقصة، وانتقلت الى كتابة الخواطر والتأملات، والمقالات الفلسفية. أثبتت الأيام صدق توقعاتنا بموهبة غنيم، لأنه استطاع أن يحصل على جائزة نادى القصة ثلاث مرات متتالية، وهو القاص الوحيد ـ فيما اعتقد ـ الذى حصل على درع طه حسين حسبما تقضى لوائح النادى. للأسف الشديد، توقف غنيم عن النشر المنتظم بعد أن نشرت له هيئة الكتاب مجموعته القصصية الوحيدة بعنوان «قصص فائزة». لم يستطع هذا الشاب الموهوب (الذى أصبح الآن شيخا مثلى!) التعامل مع البيئة الأدبية فى القاهرة. وكان يعتبر مشواره من الاسكندرية الى القاهرة مشقة عظمى. أما فتحى هاشم فأصبح بعد ذلك محررا فى مجلات دار الهلال. وواصل العطاء الأدبى، ونشرت له رواية وعدد كبير من القصص. ومازال نشطا حتى الآن، وأراه من حين لآخر بحكم استقراره فى القاهرة.

ولابد لى أن أشير الى حدث بالغ الأهمية فى مرحلة ما قبل الجامعة، يتعلق بالتكوين فى جيلنا. كان هناك نظام فى الثانوية العامة، لعقد مسابقات علمية يتقدم لها الطلاب فى تخصصات مختلفة. ومن ينجح يضاف إلى مجموعه النهائى فى درجات الثانوية العامة عشرون درجة، وكانت المسابقات تعقد على مستوى الجمهورية بناء على نظام بالغ الدقة فى اختيار الناجحين، فى ضوء امتحانات تحريرية وشفهية.

اخترت ـ وكنت طالبا بالثانوية العامة بمدرسة رأس التين الثانوية ـ أن أدخل مسابقة اللغة العربية. وكان المقرر الذى سأؤدى فيه امتحانى التحريرى

كما يلي: دراسة ديوان حافظ ابراهيم، ومسرحية مصرع كليو باترا لأحمد شوقي وكتاب «مع المتنبى» لطه حسين.

ولك أن تتأمل ارتفاع مستوى المسابقة، التي تفرض على المتسابق أن يقرأ ويحلل هذه الآثار الأدبية العميقة. لايمكن لى أن أنسى ذكريات هذه المسابقة وتأثيراتها اللاحقة على مسارى الفكرى.

انكببت على الدراسة استعدادا للامتحان التحريرى، مع أن مدرس اللغة العربية تحدانى وأخبرنى أنه من المستحيل أن انجح. كان مدرسا ضعيفا روتينيا، ضاق بى، وبمناقشاتى التى كشفت تدنى مستواه فأراد أن يثبط من همتى. مازلت أذكر دراسة طه حسين الرائعة لشعر المتنبى، وما زال فى ذاكرتى شرحه لقصيدة المتنبى المعروفة والتى تبدأ: ليالى بعد الظاعنين شكول. خضت فى ديوان حافظ ابراهيم، وتعمقت فى دراسة مسرحية مصرع كليو باترا. وأديت الامتحان التحريرى، وفوجئت بعد فترة بإخطار رسمى من وزارة المعارف بأننى نجحت، وتحدد موعد للامتحان الشفهى فى القاهرة. وكان نظام المسابقة يقضى بأن يصرف للطالب الناجح تذكرة سفر بالقطار ذهابا وعودة. ولك أن تتخيل طالبا اسكندرانيا لم يسبق له السفر الى القاهرة، يتوجه الى حيث الامتحان الشفهى، أمام لجنة من كبار أساتذة الأدب. كان رئيس اللجنة ـ ولك أن تتأمل المغزى العميق لذلك ـ الأستاذ محمد احمد خلف الله عميد كلية الآداب بجامعة الإسكندرية، وأستاذ الأدب المعروف صاحب كتاب «من الوجهة النفسية فى الأدب ونقده». كنت أستمع لأحاديث الأستاذ خلف الله فى اذاعة القاهرة فى موضوعات فكرية وأدبية شتى، وكان له صوت رخيم، وطريقة تميزه فى الالقاء. ودخلت الامتحان الشفهى وأنا أرتجف. من أنا فى مواجهة هؤلاء العمالقة؟

استقبلنى الأستاذ الكريم بابتسامة أبوية حانية وسألنى: ما هى القطعة الشعرية التى حفظتها من مسرحية مصرع كليو باترا حتى ألقيها أمام اللجنة؟ (وكان هذا أحد مواد الامتحان الشفهى) ذكرت له ما اخترته وطلب منى أن ألقيها وفعلت. ثم شرع فى مناقشتى ومازلت أذكر أنه وجه الى سؤالا: ما هو رأيك فى مسرحية مصرع كيلو باترا؟ وفوجئ الرجل لأننى قلت له: هذه ليست مسرحية، وانما هى مجموعة مونولوجات شعرية متلاصقة. وسألنى على أى أساس بنيت رأيك؟ وأذكر أننى دخلت معه فى مناقشة طويلة حول أصول الكتابة المسرحية، وكيف أن ما كتبه شوقى لا يتطابق معها، وتحذلقت وقلت له، إنها تفتقر الى بنية درامية متماسكة! وأعتقد أن الأستاذ خلف الله أصابته الدهشة من المعلومات التى قدمتها، ومن طريقتى فى التقييم، واذا به يقول لى: قم يابنى بارك الله فيك.

هكذا كان مستوى دراسة اللغة العربية فى هذا الزمان. وهكذا كان يشجع الطلبة على الاستزادة فى التعمق، بعيدا عن المقررات المدرسية الجامدة. لقد فتحت لى المسابقة عالم طه حسين الرحيب، بالإضافة الى أنها أتاحت لى مبكرا الفرصة لتقييم شاعرية حافظ ابراهيم واحمد شوقى. توصلت من خلال استعدادى للمسابقة الى رأى فى شاعرية حافظ ابراهيم لم أحد عنه حتى الآن! ليس هناك مجال للمقارنة بين حافظ وشوقى. الطاقة الشعرية لحافظ محدودة للغاية، ومعجمه اللغوى بالغ الفقر اذا ما قورن بشاعرية شوقى الفياضة وثرائه اللغوى الباذخ. أقول هذا وأجرى على الله، فلست متخصصا فى النقد الادبى، ولكن لى الحق باعتبارى قارئا محترفا وكاتبا هاويا (اذا استعرت عبارة كامل زهيرى الشهيرة) أن أبدى رأيى بكل حرية فيما اقرأه!

لأمر ما منذ سنوات، فاض بى الحنين الى قراءة المتنبى من جديد، وحصلت على الديوان، وأسرعت لكى أعثر على القصيدة التى سبق لطه حسين أن توقف أمامها طويلا، وعدت أترنم بالبيت القديم: ليالى بعد الظاعنين شكول، وأتذكر كيف قادنى طه حسين فى المحيط الزاخر للمتنبى ذات يوم منذ ثلاثين عاما خلت!

مرحلة الجامعة

دخلت كلية الحقوق بالصدفة المحضة! لم أكن فى المرحلة الثانوية طالبا نجيبا! كنت أكره الدراسة ونظام المدرسة الحديدى كراهية عميقة. لم يكن يمتعنى سوى شهور الصيف الممتدة، وقراءاتى التى لا حدود لها. حاول والدى أن يجعلنى أتخصص فى العلوم، لكى أتخرج طبيبا (كانت القدوة العائلية أحد من قاموا بالتدريس لى فى المدرسة الأولية الأستاذ عوض عبد المطلب، الذى تعرف على شقيقى المرحوم رشاد لكى يدرس له اللغة الانجليزية، لكى يستكمل تعليمه. واستطاع فعلا أن يحصل على الثانوية العامة بمجموع كبير ويدخل كلية الطب ويصبح الدكتور عوض) حاولت المقاومة ودخول شعبة الآداب غير أن طلبى رفض من الوالد. تعثرت فى دراسة شعبة العلوم. مالى أنا والكيمياء والطبيعة والرياضة؟ لقد كنت سابحا فى بحار الفلسفة وعلم النفس والشعر والأدب! وهكذا نجحت بمعجزة فى الثانوية العامة، بمجموع ضئيل. لم أجد أمامى سوى كلية الحقوق. غير أننى أحببت دراسة القانون. ويرجع الفضل فى ذلك الى أستاذين كريمين. الأول هو الدكتور حسن كيرة أستاذ القانون المدنى، وأفضل من درس وكتب فى مادة المدخل الى القانون. هذا الأستاذ العظيم كان يمتلك ناصية

اللغة العربية بصورة تدعو الى الاعجاب الشديد. محاضراته التى كان يرتجلها، مازالت ترن فى أذنى حتى اليوم. من ينسى من جيلى محاضراته فى نظرية الحق؟ لقد كان أول من علمنى جدل الأفكار من خلال عرضه الرائع للنظريات المتضاربة. فقد كان يقدم كل نظرية من خلال أقوى حججها، وسرعان ما يوجه اليها النقد فنكتشف معه تهافت هذه الحجج. ثم ينتقل بسلاسة نادرة الى نظرية أخرى، وهكذا حتى يستقر على النظرية الصحيحة. زرت الدكتور حسن كيرة فى الكلية بعد أن تخرجت بعشرين عاما، وقفت على باب مكتبه، وكانت زيارة بغير موعد. فتح لى الباب، وعرفته بنفسى وأننى تلميذه، سألنى عن أحوالى، وعن دراساتى العليا فى القانون، واعتذر لى قائلا:

اننى أعد نفسى للمحاضرة ولا أستطيع البقاء معك أكثر من ذلك. قلت لنفسى: ياالله! مازال حسن كيرة بنفس ولائه واحترامه للمحاضرة الجامعية وأصولها، وها هو برغم قدراته الفذة، يعد نفسه قبل دخول المحاضرة! أى جيل عظيم هذا الجيل؟

الاستاذ الثانى الذى أثر على حياتى الفكرية، هو الدكتور حسن صادق المرصفاوى، استاذ القانون الجنائى. كان الدكتور حسن قاضيا، وحصل على الدكتوراه، وآثر أن ينتقل إلى الجامعة مدرسا. استطاع الدكتور المرصفاوى أن يؤسس تقليدين:

الأول تقليد البحث العلمى فى الجامعة الذى يشارك فيه الطلبة والطالبات. اذ أنه أسس جمعية الأبحاث الجنائية، والتى دربت أعضاءها على كتابة البحوث العلمية، وعلى المناظرة، وسمحت لهم من خلال

الزيارات الميدانية للسجون أن يعرفوا مبكرين مشكلة الفجوة بين النص القانوني والواقع. ومازلت أذكر أنني قدمت له بحثا عن «جرائم التزوير» اهتم به وأمر بطبعه وتوزيعه على اعضاء الجمعية، وكان هذا حافزا لي على خوض بحار البحث العلمي في وقت مبكر.

والتقليد الثاني تقليد إنساني رفيع، فقد أسس فكرة أن الطالب يمكن أن يكون ـ ببساطة شديدة ـ صديقا للأستاذ! هذه كانت مسألة نادرة في الخمسينات. كان يدعو بعضنا ممن توثقت علاقته بهم الى منزله، حيث كان يقابلنا ببساطة هو والسيدة الفاضلة حرمه، ويقدم لنا الشاي، ونتناقش مناقشة الأنداد ساعات طويلة. امتدت صداقتي بالدكتور المرصفاوي حتى اليوم، واشتركنا في أعمال علمية بعد ذلك، حين أصبحت بعد التخرج من كلية الحقوق باحثا بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية. ولدخولي المركز القومي للبحوث قصة ترتبط بالدكتور المرصفاوي وعلاقته الفريدة بطلابه.

تخرجت في كلية الحقوق بتقدير جيد. ومعنى ذلك أنني لن أدخل سلك النيابة، أمل كل حقوقي! ولم يعد أمامي سوى المحاماة. لم أكن أستطيع أن أصبر على مراحل التدرج في هذه المهنة الشاقة، التمرين لدى محامي سنوات طويلة، ثم الاستقلال وافتتاح مكتب مستقل، بكل ما يتضمنه ذلك من تضحيات، وأنا حائر ماذا أفعل بحياتي بعد أن تخرجت من الجامعة؟ نشر إعلان في الأهرام عن حاجة المعهد القومي للبحوث الجنائية (هكذا كان الاسم الأول للمركز عام ١٩٥٧) الى باحثين مساعدين من خريجي الحقوق والآداب. تقدمت الى الامتحان التحريري،

وكان عدد المتقدمين حوالى ثلاثمائة خريج، وكان المطلوب ثلاثة فقط. تمت تصفية هذا العدد الى حوالى ٢٥ خريجا، هم فقط الذى نجحوا، وتقدموا الى الامتحان الشفهى. ونجح سبعة فقط كنت واحدا منهم. وقيل لنا أن الامتحان الأخير هو الامتحان الشخصى الذى سيختار فيه الثلاثة المحظوظين. انتابنى الخوف من عدم اجتياز العقبة الأخيرة، بعد كل الجهد الذى وضعته للاستعداد للامتحان. ذهبت الى أستاذى الدكتور المرصفاوى وقلت له: يشاع بين المتقدمين أن هذا الامتحان الأخير امتحان صورى، وأن الواسطة ستحسم الموقف. وكان قد أخبرنى أن الدكتور أحمد خليفة مدير المعهد كان زميله فى النيابة العامة. قلت له: لم لا تذهب لمقابلة الدكتور خليفة تسأله عن جدية الامتحان، وإذا أجابك أنه ليس هناك أى واسطة، فأنا قادر على أن انجح بمجهودى وقدراتى، أما إذا كانت هناك واسطة، فأنت تعرفنى جيدا، وعليك أن تساعدنى. لم يتردد أستاذى الكريم، واستقل القطار الى القاهرة، وقابل زميله القديم أحمد خليفة، والذى أكد له أن قواعد الاختيار بالغة الدقة والموضوعية، وأنه ليس هناك أى مجال للواسطة. وسأله من هو تلميذك الذى بلغ من اهتمامك به، أن تحضر لمقابلتى من الاسكندرية؟ أخبره باسمى، فراجع درجات الامتحان، وقال له تلميذك لفت نظرى من قبل لأنه حصل على أكبر درجة فى امتحان اللغة الانجليزية كتابة وترجمة، وهذه مسألة ملفتة، لأن الحقوقيون ـ كما هو معروف ـ قد يجيدون الفرنسية، ولكن نادرا ما يمتلكون ناصية اللغة الانجليزية.

ودخلت الامتحان، ونجحت، وكنا ثلاثة: ناهد صالح التى أصبحت الآن مديرة المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية وسامى عبد المحسن، الذى أصبح الآن أستاذا لعلم الاجتماع بكندا، وأنا الذى أمضيت ثمانية

عشر عاما فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، والذى أتاح لى فرصة نادرة للتكوين فى العلوم الاجتماعية بفضل أستاذى العزيز الدكتور أحمد خليفة. هذا المركز الرائد، تركته عام ١٩٧٥ لكى أصبح مديرا لمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، لأبدأ مرحلة جديدة من مراحل التكوين والانجاز فى ميادين علم السياسة والعلاقات الدولية، والبحوث الاستراتيجية. فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية كان من حظى أن أتتلمذ على يد جيل كامل من الأساتذة الرواد: أحمد خليفة فى فلسفة القانون وعلم الاجتماع القانونى، يوسف مراد ومصطفى سويف فى علم النفس، على عيسى وأحمد أبو زيد وحسن الساعاتى وسيد عويس فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وعبد الحميد صبره فى فلسفة العلوم.

تركت المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، ولكننى عدت إليه بعد ذلك عضوا بمجلس إدارته، وأستاذا غير متفرغ للأبحاث الاجتماعية. سأظل أدين بالفضل لسنوات التكوين فى هذا المركز، لأنه هو الذى علمنى أن هناك علما اجتماعيا واحداً وتخصصات علمية مختلفة. بعبارة أخرى، لا يمكن دراسة الظواهر الاجتماعية من منظور تخصصى ضيق أيا كان، وانما لابد لنا أن نبسط من آفاق منهجنا ونستفيد من اسهام كافة التخصصات، وفق قواعد المنهج العلمى المترابط. هكذا تعلمنا فى سنوات التكوين، أن الحقيقة ليست مطلقة، وانما هى نسبية، ليس ذلك فقط، ولكن لكل ظاهرة أكثر من جانب، وتحتاج لفهمها وتحليلها الى النظر خلال أكثر من زاوية.

الحديث عن التكوين، لا يمكن أن يختزل فى بضع صفحات، لأن السنوات الباكرة زاخرة بالمغامرات الفكرية، وبالخبرات الانسانية التى تحتاج الى مساحة أوسع لرصدها وتأملها.

غير أنه لابد لى فى النهاية أن أشير الى أن خبرات التكوين الباكرة أثرت تأثيرا حاسما على حياتى العملية وعلى انجازاتى الفكرية على السواء.

فقد سافرت للدراسة الى باريس، لكى أعد لرسالة الدكتوراه فى القانون. ذهبت وذاكرتى مشحونة بمغامرات توفيق الحكيم ومحمد مندور فى فرنسا. ربما كنت معجبا ـ بشكل لا شعورى ـ بالحكيم الذى سافر لدراسة الحقوق، فتركها وانصرف الى الأدب! وكذلك مندور الذى أمضى تسع سنوات ولم يكمل رسالة الدكتوراه العتيدة، وانما ساح فى عالم الفكر والأدب، عاش وقرأ وتمتع بثمار الفكر الإنسانى الرفيع. وعاد ليجابه موقفا صعبا فى الجامعة، فعليه أن يحصل على الدكتوراه. وتحت الضغط، كتب مندور رسالته فى شهور معدودة والتى أصبحت بعد نشرها كتابه الشهير «فى النقد المنهجى عند العرب». بعد عام من دراسة القانون المدنى الفرنسى كجزء من متطلبات الدراسات العليا، ضقت ذرعا بقواعد المواريث الفرنسية المعقدة، واذا بى أترك دراسة القانون، لكى أتعمق فى دراسة علم الاجتماع! واهتممت على وجه الخصوص بعلم الاجتماع الأدبى الذى كان لا يزال ناشئا فى هذا الوقت (عام ١٩٦٤) وعلم الاجتماع السياسى. وتابعت بدقة معركة النقد القديم ضد النقد الجديد، قاد معسكر القديم ريموند بيكار الأستاذ بالسوربون، وقاد معسكر الجديد الناقد غير الجامعى المتمرد رولاند بارت، الذى أصبح من أشهر نقاد الأدب فى فرنسا بعد ذلك.

قلت لنفسى فلتذهب رسالة الدكتوراه الى الجحيم، لانه من غير المعقول لباحث فى تكوينى، ان يضيع ثلاث سنوات من عمره (هى فترة البعثة) لكى يتعقب احكام محكمة النقض الفرنسية، فى الوقت الذى يجد فيه كنوز المعرفة زاخرة امامه.

كنت فى هذه المرحلة أراسل استاذى الدكتور مصطفى سويف، وشجعنى على ان أكتب سلسلة دراسات عن التحليل الاجتماعى للادب، اعرض فيها للاتجاهات الحديثة التى حدثته عنها. وحين عدت للقاهرة فى اواخر عام ١٩٦٧ ، قدمنى الدكتور سويف لمجلة «الكاتب» التى نشرت فيها سلسلة دراسات جمعتها بعد ذلك عام ١٩٧٣ لتصبح كتابى «التحليل الأجتماعى للادب» والذى طبعت منه ثلاث طبعات حتى الان آخرها هذا العام. وكان اول كتاب فى الموضوع. وهكذا فالباحث الذى سافر لكتابة رسالة دكتوراه فى القانون، عاد للقاهرة ليكتب عن علم الاجتماع الادبى، وذلك بفضل «التكوين» المبكر، والذى ركز ايضا فى مختلف المراحل على علم النفس. وهو الذى سمح لى ايضا ان اكتب كتابى «الشخصية العربية بين مفهوم الذات وصورة الآخر»، وهذا الكتاب انجزته فى الواقع بعد ان استقلت من المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية عام ١٩٧٥ وانتقلت الى مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام لكى تبدأ الحلقة الثالثة من حلقات التكوين فى مجال الدراسات والبحوث الاستراتيجية. انصب اهتمامى الاول على دراسة المجتمع الاسرائيلى دراسة علمية. ذلك انه عقب عودتى من البعثة انضممت عام ١٩٦٨ الى مركز الدراسات الفلسطينية والصهيونية بالاهرام خبيرا بعض الوقت ورئيسا لوحدة البحوث الاجتماعية وذلك بفضل زميلتى السابقة فى كلية الحقوق بجامعة

الاسكندرية الدكتورة عفاف مراد، وكنا قد التقينا فى باريس بعد حوالى عشر سنوات من التخرج. كان الاستاذ حاتم صادق هو مدير المركز الذى ركز تركيزا شديدا فى سنواته الاولى على دراسة اسرائيل والصهيونية. وحين رحب باقتراحى انشاء وحدة لدراسة المجتمع الاسرائيلى كان على ان أكون نفسى فى مجال علم الاجتماع الاسرائيلى. وامضيت فى مكتبة الجامعة الامريكية ثلاثة شهور كاملة قبل ان استطيع الالمام الدقيق بالخريطة المعرفية للموضوع، والقراءة النقدية لابرز انتاج علماء الاجتماع الاسرائيليين وعلى رأسهم صامويل ايزانشتات. وكونت اول فريق من الخبراء المصريين فى الدراسات الاسرائيلية، كان من بينهم د. قدرى حفنى، د. محمد عزت حجازى، د. حسين فهيم.

ولا شك ان تأثير الاستاذ محمد حسنين هيكل على تكوينى فى هذه المرحلة الثالثة كان عميقا. فقد كان هو الذى فتح امامنا آفاق البحوث الاستراتيجية حين قرر تحويل المركز الى مركز للدراسات السياسية والاستراتيجية. لقد دفعنى هذا التحول الحاسم الى التعمق فى دراسة مناهج ونظريات البحوث الاستراتيجية.

وهكذا دار الزمن دورة كاملة، بدأت بالاهتمام بالادب والفلسفة وعلم النفس، واذا بى فى مرحلة ثانية عبر دراسة القانون انتقل الى مجال علم الاجتماع وأؤلف فى مناهجه كتابى «أسس البحث الاجتماعى» عام ١٩٦٣ ، واصل اخيرا عبر دروب متعددة الى ميدان الدراسات الاستراتيجية.

لم اكن ابالغ حين ارجعت ـ فى صدر هذا المقال ـ ترددى فى الكتابة الى احساسى اننى فى مرحلة تكوين مستمرة لم تتوقف! يشهد على هذا

اننى فى السنوات الثلاث الاخيرة، رجعت بعمق لقراءة الفلسفة من جديد، حتى يتاح لى ان افهم الجذور الفلسفية لحركة ما بعد الحداثة التى تشغل العقل الغربى فى الوقت الراهن. واذا كان بعض الباحثين يرجعون بذورها الاولى الى الفيلسوف كانط، فهل هناك من سبيل آخر سوى العودة مرة اخرى لقراءة «نقد العقل الخالص»؟ واذا كان الفيلسوف نيتشه هو ـ فى عرف البعض الاخر ـ الاب الروحى لما بعد الحداثة فلا بد من العودة مرة اخرى لقراءة كتاب «هكذا تكلم زرادشت» الذى قرأته بترجمة فليكس فارس منذ اكثر من اربعين عاما، بالاضافة الى كتبه الاخرى، وما كتب عنه بالفرنسية، واحدثه كتاب متمرد لمجموعة من الفلاسفة الفرنسيين الشبان بعنوان: لماذا نحن لسنا نتشويين؟! وصدر عام ١٩٩٣. وبعد، الذاكرة حافلة بصور الماضى غير ان انشغالات الحاضر وهمومه لا تدع للانسان فسحة من وقت، للاستحضار والرصد والتأمل. ألم اقل لكم ان التكوين عملية مستمرة؟



القسم الأول

الثورة الكونية *
وبداية الصراع حول المجتمع العالمى
تحليل ثقافى

* نشرت هذه الدراسة كمقدمة تحليلية للتقرير الاستراتيجى العربى عام ١٩٩٢.

مقدمـــة

لا نبالغ أدنى مبالغة لو قلنا أن الإنسانية تنتقل الآن، عبر عملية معقدة ومركبة، صوب صياغة مجتمع عالمى جديد، تحت تأثير الثورة الكونية. وهذه الثورة الكونية تأتى ـ فى التعاقب التاريخى للثورات المتعددة التى شهدتها الإنسانية ـ عقب الثورة الصناعية. وكانت البدايات الأولى تتمثل فى بزوغ ما أطلق عليه «الثورة العلمية والتكونولچية»، والتى جعلت العلم ـ لأول مرة فى تاريخ البشرية ـ قوة أساسية من قوى الإنتاج، تضاف إلى الأرض ورأس المال والعمل[1]. وبالتدريج بدأت ملامح المجتمعات الصناعية المتقدمة تتغير، ليس فى بنيتها التحتية فقط، ولكن أيضا فى أسلوب الحياة، وأنماط التفكير، ونوعية القيم السائدة، وأساليب الممارسة السياسية. ومنذ الستينات ذاع مصطلح جديد، أطلقه بعض علماء الإجتماع الغربيون، من أبرزهم «دانيل بل» لوصف المجتمع الجديد، وهو «المجتمع ما بعد الصناعى»[2] غير أنه مع مرور الزمن تبين قصور هذا المصطلح عن التعبير عن جوهر التغير الكيفى الذى حدث، ومن هنا صك العلماء الاجتماعيون مصطلحا آخر رأوا أنه أوفى بالغرض، وأكثر دقة فى التعبير، وهو مصطلح «مجتمع المعلومات». وذلك على أساس أن أبرز ملمح من ملامح المجتمع الجديد أنه يقوم أساسا على انتاج المعلومات وتداولها من خلال آلية غير

مسبوقة هى الحاسب الآلى، الذى أدت أجياله المتعاقبة إلى إحداث ثورة فكرية كبرى، فى مجال إنتاج وتوزيع واستهلاك المعارف الإنسانية. فإذا أضفنا إلى ذلك القفزة الكبرى فى تكنولوجيا الإتصال، وبخاصة فى مجال الأقمار الصناعية واستخداماتها الواسعة، وخصوصا فى مجال البث التلفزيونى الكونى، الذى بحكم آليته يتجاوز الحدود الجغرافية، وينفذ إلى مختلف الأقطار، التى تنتمى إلى ثقافات مختلفة، مما من شأنه أن يؤثر ـ خلال الرسائل الإعلامية المتعددة ـ على القيم والاتجاهات والعادات، لأدركنا أننا بصدد تشكل عالم جديد غير مسبوق، تصبح فيه العبارة الشهيرة والتى مفادها أن العالم أصبح قرية صغيرة، تقصر كثيرا عن وصف أثر التغيرات التى يتعمق مجراها كل يوم.

فى ظل هذه التطورات الكبرى فى مجال المعرفة والاتصال، وانتقالنا من مجتمع الصناعة إلى مجتمع المعلومات، أخذ يتشكل ببطء ـ وإن كان بثبات ـ ما يمكن أن نطلق عليه، «الوعى الكونى»، والذى سيتجاوز فى آثاره، كل أنواع الوعى السابقة عليه كالوعى الوطنى، بكل تفريعاته من وعى اجتماعى ووعى طبقى، والوعى القومى. سيبرز الوعى الكونى متجاوزا كل أنماط الوعى السابقة، لكى يعبر عن بزوغ قيم إنسانية عامة، تشتد فى الوقت الراهن المعركة حول صياغتها، واتجاهاتها، ولابد فى مستقبل منظور، أن ينعقد الإجماع العالمى عليها.

وفى ضوء ذلك كله، نستطيع أن نفهم سر المعركة التى تدور فى الوقت الراهن حول «النظام العالمى الجديد»، الذى تريد الولايات المتحدة الأمريكية ـ بعد انهيار النظام العالمى الثنائى القطبية ـ أن تهيمن عليه مستندة

إلى قوتها العسكرية والتكنولوجية، بالرغم من التآكل التدريجى لقوتها الاقتصادية العالمية، كما تنبأ بذلك بول كنيدى فى كتابه الشهير «صعود وسقوط القوى العظمى[٣]» والذى أثار جدلا أمريكيا حادا، بين أنصاره وخصومه.

وهكذا يمكن القول أننا بصدد رصد التغيرات العميقة التى ألمحنا إليها، لابد أن نقف قليلا أمام ظاهرة بزوغ ما يمكن أن نطلق عليه «مجتمع المعلومات الكونى».

مجتمع المعلومات الكونى:

مجتمع المعلومات يأتى بعد مراحل مر فيها التاريخ الإنسانى، وتميزت كل مرحلة بنوع من أنواع التكنولوجيا يتفق معها. شهدت الإنسانية من قبل تكنولوجيا الصيد، ثم تكنولوجيا الزراعة، وبعدها تكنولوجيا الصناعة، ثم وصلنا أخيرا إلى تكنولوجيا المعلومات[٤].

ويمكن القول أن سمات مجتمع المعلومات تستمد أساسا من سمات تكنولوجيا المعلومات ذاتها، والتى يمكن إجمالها فى ثلاث:

أولها أن المعلومات غير قابلة للاستهلاك أو التحول أو التفتت، لأنها تراكمية بحسب التعريف، وأكثر الوسائل فعالية لتجميعها وتوزيعها، تقوم على أساس المشاركة فى عملية التجميع، والاستخدام العام والمشترك لها بواسطة المواطنين.

وثانيها أن قيمة المعلومات هى استبعاد عدم التأكد، وتنمية قدرة الإنسانية على اختيار أكثر القرارات فعالية.

وثالثها أن سر الوقع الاجتماعى العميق لتكنولوجيا المعلومات، أنها تقوم على أساس التركيز على العمل الذهنى (أو ما يطلق عليه أتمتة الذكاء)، وتعميق العمل الذهنى (من خلال إبداع المعرفة، وحل المشكلات، وتنمية الفرص المتعددة أمام الإنسان)، والتجديد فى صياغة النسق، وتعنى بتطوير النسق الاجتماعى.

ويلخص بعض الباحثين إطار مجتمع المعلومات فى الملامح التالية:

١ ـ المنفعة المعلوماتية (من خلال إنشاء بنية تحتية معلوماتية تقوم على أساس الحواسب الآلية العامة المتاحة لكل الناس) فى صورة شبكات المعلومات المختلفة، وبنوك المعلومات، والتى ستصبح هى بذاتها رمز المجتمع.

٢ ـ الصناعة القائدة ستكون هى صناعة المعلومات التى ستهيمن على البناءالصناعى.

٣ ـ سيتحول النظام السياسى لكى تسوده الديمقراطية التشاركية، ونعنى السياسات التى تنهض على أساس الإدارة الذاتية التى يقوم بها المواطنون، والمبنية على الاتفاق، وضبط النوازع الإنسانية، والتأليف الخلاق بين العناصر المختلفة.

٤ ـ سيتشكل البناء الاجتماعى من مجتمعات محلية متعددة المراكز، ومتكاملة بطريقة طوعية.

٥ ـ ستتغير القيم الإنسانية وتتحول من التركيز على الاستهلاك المادى، إلى اشباع الإنجاز المتعلق بتحقيق الأهداف..

٦ ـ أعلى درجة متقدمة من مجتمع المعلومات، ستتمثل فى مرحلة تتسم بإبداع المعرفة من خلال مشاركة جماهيرية فعالة، والهدف النهائى منها هو التشكيل الكامل لمجتمع المعلومات الكونى.

وقد يبدو أن هذه الصورة التى رسمناها ليست سوى ضرب من الأحلام، غير أن مجتمع المعلومات الكونى، ليس فى الواقع حلما، بقدر ما هو مفهوم واقعى، سيكون هو المرحلة الأخيرة من مراحل تطور مجتمع المعلومات. وهناك ثلاثة أدلة تؤكد هذا القول:

أولها أن الكونية GLOBALISM ستصبح هى روح الزمن فى مجتمع المعلومات القادم. ويرجع ذلك إلى الأزمات الكونية المتعلقة بالنقص فى الموارد الطبيعية، وتدمير البيئة الطبيعية، والانفجار السكانى، والفجوات العميقة الاقتصادية والثقافية بين الشمال والجنوب.

وثانيها أن تنمية شبكات المعلومات الكونية، باستخدام الحواسب الآلية المرتبطة ببعضها عالميا، وكذلك الأقمار الصناعية، ستؤدى إلى تحسين وسائل تبادل المعلومات، وتعمق الفهم، مما من شأنه أن يتجاوز المصالح القومية والثقافية والمصالح الأخرى المتباينة.

وثالثها أن انتاج السلع المعلوماتية سيتجاوز انتاج السلع المادية، بالنظر إلى قيمتها الاقتصادية الاجمالية، وسيتحول النظام الاقتصادى من نظام تنافسى يقوم على السعى إلى الربح إلى نظام تأليفى ذا طابع اجتماعى يسهم فيه الجميع.

غير أنه لا ينبغى أن يقر فى الأذهان، أن تشكيل مجتمع المعلومات الكونى عملية هينة، ذلك أنه تقف دونها تحديات عظمى، ينبغى مواجهتها.

وأول هذه التحديات المعركة الدائرة الآن حول «ديمقراطية المعلومات» والتى هى الشرط الموضوعى الذى لابد من توفره، وذلك لتفادى الشمولية والسلطوية.

وديمقراطية المعلومات تنهض على أساس أربعة مقومات. أولهاحماية خصوصية الأفراد، ونعنى الحق الإنسانى للفرد لكى يصون حياته الخاصة ويحجبها عن الآخرين. والمقوم الثانى هو الحق فى المعرفة، ونعنى حق المواطنين فى معرفة كل ضروب المعلومات الحكومية السرية، التى قد تؤثر على مصائر الناس تأثيرا جسيما. ونأتى بعد ذلك إلى حق استخدام المعلومات. ونعنى بذلك حق كل مواطن فى أن يستخدم شبكات المعلومات المتاحة وبنوك البيانات، بسعر رخيص، وفى كل مكان، وفى أى وقت. وأخيرا نصل إلى ذروة مستويات ديمقراطية الإعلام، ونعنى حق المواطن فى الاشتراك المباشر فى إدارة البنية التحتية للإعلام الكونى، ومن أبرزها عملية صنع القرار على كل المستويات المحلية والحكومية والكونية.

وثانى التحديات التى تواجه تشكيل مجتمع المعلومات الكونى، هو تنمية الذكاء الكونى، وهو القدرة التكيفية للمواطنين فى مواجهة الظروف الكونية المتغيرة بسرعة. والذكاء يمكن تعريفه ـ بشكل عام ـ بأنه القدرة على الاختيار العقلانى للفعل الإنسانى لحل المشكلات. ويبدأ الذكاء بالمستوى الشخصى لدى الأفراد، ثم يتطور ويتعمق إلى مستوى الذكاء الجمعى. وداخل الجماعة يفترض أن الذكاء الشخصى للأفراد سيتآلف وينسق بينه لتحقيق الأهداف العامة لتغيير البيئة الاجتماعية، وهو ما يطلق عليه الذكاء الاجتماعى. وهو بذاته الذى يمكن أن يتطور ليصبح ذكاء كونيا، والذى

سيتشكل من خلال الفهم الكونى المتبادل، الموجه لحل المشكلات الكونية، كما ظهر أخيرا فى الجهود العالمية لمواجهة أزمة البيئة الانسانية، التى تشارك فيها مختلف الدول فى الوقت الراهن. ويصلح موضوع البيئة مثالا نموذجيا لإبراز الوعى الكونى، بعدما ظهرت النتائج السلبية لمجتمع الصناعة وما أفرزه من ضروب متنوعة من تلوث الماء والهواء والتربة. ومن المؤكد أننا سنشهد فى وقت قريب تشريعات قطرية ملزمة، وتشريعات دولية، سيكون من شأنها إدخال تعديلات جذرية على أدوات الإنتاج السائدة. ومن هنا يحق لنا القول، أنه وعلى عكس ما يبدو حديثا نظريا، فإننا نشهد فى الوقت الراهن بدايات تشكل الوعى الكونى والذى لم يبرز فقط فى موضوع البيئة، وإنما وربما أهم من ذلك، ظهر فى موضوع القضاء على الأسلحة الذرية والكيماوية وتدميرها، خلاصا من سيناريو فناء البشرية، والذى كان سائدا فى عصر توازن الرعب النووى. هذا الوعى الكونى الذى يتعمق كل يوم، ليس فى الواقع سوى التعبير الأمثل عن نشوء مجتمع المعلومات الكونى.

كيف نفهم عملية تغيير العالم؟

العالم يتغير تحت أبصارنا بعمق، والنظام العالمى يتحول تحولات كيفية غير مسبوقة. كيف نفهم الآثار التى ستنجم عن نشوء مجتمع المعلومات الكونى، وكيف نحلل الصراع المحتدم فى الوقت الراهن حول النظام العالمى الجديد؟[٥].

هذا سؤال جوهرى، وهو لا يطرح مجرد قضايا منهجية يشتغل بها العلماء الاجتماعيون ،ولكنه يثير موضوع قدرتنا كمواطنين وبشر معنيين فى العالم المعاصر، حيث تنهمر علينا الأحداث السياسية والاقتصادية

والاجتماعية والثقافية كل ساعة، عبر شاشات التليفزيون، بكثافة عالية، وبطريقة عشوائية لا يجمعها نسق. هل تصلح المناهج السياسية والاقتصادية بمفردها لأن تقدم لنا إطارا يسمح لنا بالفهم؟ فى تقديرنا أن هذه المناهج ـ التى عجزت عجزا تاما عن أن تتنبأ بما حدث ـ تقصر عن أن تكون مرشدنا فى فهم ما يحدث. ومن هنا قناعتنا المؤكدة فى أننا بحاجة إلى تبنى منهجية التحليل الثقافى لكى يساعدنا على أن نفهم ونفسر التغيرات العالمية الكبرى، والتى ربما كان رمزها عام ١٩٨٩، حين سقطت الأنظمة الشمولية سقوطا مدويا، وانفتح بالتالى باب جديد من أبواب التاريخ الإنسانى.

التحليل الثقافى:

يمكن القول أن التحليلات المعاصرة للشئون الإنسانية مؤسسة على هدى التجربة التاريخية الخاصة ببعض البلاد، كما كان الحال حين سيطرت نزعة المركزية الأوروبية على اتجاهات ونظريات العلم الاجتماعى الغربى، بحيث كانت أوروبا هى المقياس والمعيار فى الحكم على تقدم المجتمعات ورقى الثقافات، أو على أساس مصالح بعض القوى العظمى كما هو الحال بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية فى الوقت الراهن[٦].

وهذا الوضع فى حد ذاته يضع تحديا أمام هؤلاء الباحثين الذين يحسون بالحاجة إلى منظور أكثر شمولية وقدرة على أن يسع الحياة السياسية المعاصرة. وهذا التحدى يمكن مواجهته بالاعتماد على مفهوم «الثقافة» وما يستدعيه من مفاهيم تنتمى لنفس الفضاء مثل مفاهيم «التمركز حول السلالة» أو «القومية»، أو على مفهوم «الإيديولوجية» والذى يثير العلاقة المركبة بين خطابات محددة وأشكال معينة من القوة العسكرية والسياسية والاقتصادية.

فالدعوة الأمريكية مثلا لنظام عالمى جديد، لا يمكن - فى تقديرنا - فهم دواعيها واتجاهاتها وأهدافها، بغير تحليل ثقافى شامل، يقوم بتفكيك خطاب الهيمنة الجديد، فى ضوء الايديولوجية التى يصدر عنها، والثقافة التى نبع من بين جنباتها.

ويمكن القول أن منهجية التحليل الثقافى لم تتبلور إلا فى العقود الأخيرة، نتيجة إسهامات مجموعة من كبار المنظرين فى العلم الاجتماعى الغربى، أبرزهم ميشيل فوكو الفرنسى، وهابرماس الألمانى، وبيتر برجر الأمريكى، ومارى دوجلاس الإنجليزية الأصل، ويمكن أن يضاف إليهم أيضا دريدا الفرنسى(٧). غير أن أهمية التحليل الثقافى لم يبرز فقط نتيجة هذه الإبداعات النظرية والمنهجية، ولكنها ظهرت لأن عديدا من المشكلات التى تجابه العالم الآن، عجزت المناهج السياسية والاقتصادية السائدة عن سبر غورها، وتفسير تجلياتها المتنوعة. ومن أبرزها حركات الاحياء الدينى، ومن بينها الصحوة الإسلامية التى تقلق عديدا من الدوائر الغربية، وانبعاث القومية من جديد، وتأثيرها المباشر على تغيير خريطة الدول، والاهتمام العالمى بحقوق الانسان فى إطار ثقافات مختلفة، وكذلك نقد احتكار وسائل الإعلام العالمية، إلى غير ذلك من مشكلات تحتاج إلى منهج تحليل ثقافى شامل.

ويشهد على أهمية التحليل الثقافى ما يتردد فى الوقت الراهن من دعاوى تتعلق بانهيار الحضارة الغربية، وتقلص هيمنتها الثقافية على العالم، وبروز حضارات أخرى كالحضارة اليابانية والصينية مرافقة لنهضة اقتصادية كبرى حققته اليابان فعلا، وتشق الصين طريقها إليها، بالإضافة إلى بروز

الحضارة الإسلامية على المسرح العالمى مرة أخرى، من خلال الصحوة الاسلامية من جانب، ومشكلة الجمهوريات الإسلامية التى كانت جزءا من الاتحاد السوفيتى، والتساؤلات الغربية القلقة حول توجهاتها فى المستقبل، وهل ستلتحم بالعالم الإسلامى مما يشكل خطورة عظمى على المصالح الغربية، أم سيتم استقطابها في إطار المشروع الغربى؟

ومن ناحية أخرى، لم يكن غريبا أن تتردد فى وصف حرب الخليج أوصاف من قبيل أنها الحرب الثقافية الأولى فى العصر الحديث(٨)، والتى تتنبأ بعض الأصوات الاستراتيجية العنصرية الأمريكية بأنها الحلقة الأولى من سلسلة الحروب الثقافية المقبلة، والتى ستتوجه ـ فى رأى بعضهم ـ إلى الصدام مع الحضارة الإسلامية، بعد انهيار الشيوعية التى كانت العدو التقليدى للغرب(٩).

وأيا ما كان الأمر، فيمكن القول أن التحليل الثقافى، بالرغم من أهميته القصوى لفهم ظواهر العالم المعاصر، إلا أنه سيدخلنا ـ شئنا أو لم نشأ ـ فى عالم نظرى معقد، ما زالت تتصارع التيارات المنهجية المختلفة فى رحابه. ويشهد على ذلك تعدد المداخل السائدة فى الميدان، والتى مازال تطبيق بعضها فى مرحلة التجريب والاختبار.

ويمكن القول ـ بإيجاز شديد ـ أن هذه المداخل المتعددة، يمكن حصرها فى أربعة مداخل رئيسية: المدخل الذاتى، والمدخل البنيوى، والمدخل التعبيرى، والمدخل المؤسسى(١٠).

المدخل الذاتى :

يركز هذا المدخل على المعتقدات والاتجاهات والآراء والقيم التى يعتنقها أفراد المجتمع. والنظرة للثقافة هنا تقوم على أساس أنها صياغات ذهنية يصنعها أو يتبناها الأفراد المختلفين، وهى تمثل الحالات الذاتية للفرد، مثل «رؤيته للعالم» ، أو مشاعر القلق التى قد تصيبه، أو حالات الإغتراب التى قد يمر بها. ومشكلة المعنى محورية فى هذا المدخل. فالثقافة تتكون من معانى، وهى تمثل تأويل الفرد للواقع، وهى تعطى الفرد المعنى الذى يضمن له الاتساق فى إدراك الواقع وفهمه.

المدخل البنيوى :

ويركز على الأنماط والعلاقات بين عناصر الثقافة ذاتها. ومهمته هى التعرف على العلاقات المنتظمة والقواعد التى تسبغ التجانس على الثقافة وتسمها بميسم خاص. مثل محاولة التعرف على العلاقات والقواعد التى تقوم عليها الثقافة العربية أو الثقافة الغربية على سبيل المثال. ويؤكد هذا المدخل على الحدود الرمزية للثقافة، وفئات الخطاب التى تعرف هذه الحدود، والآليات التى من خلالها يحافظ على الحدود أو يتم تغييرها. ولو طبقنا هذا المدخل على الثقافة العربية الاسلامية، فقد نهتم بفكرة الحق والباطل، أو الحلال والحرام، أو الملوث والطاهر، ونوعية الخطابات المتعلقة بكل قيمة من هذه القيم، وتغير معانى هذه القيم عبر الزمن. وهذا المدخل ينظر للثقافة باعتبارها موضوعا قابلا للملاحظة. وهى بالتالى تتشكل فى خطابات يمكن سماعها أو قراءتها، وقد تتجلى فى حركات أو موضوعات أو أفعال أو حوادث، يمكن رؤيتها، وتسجيلها وتصنيفها،

وهى ـ على عكس المدخل الذاتى ـ لا تتشكل من، ولا تعكس الحالات الذاتية للأفراد.

المدخل التعبيرى:

وهو يركز على السمات التعبيرية أو الاتصالية للثقافة. وبدلا من إدراكها باعتبارها مجرد وحدة مستقلة، فهى تدرك من زاوية تفاعلها مع البناء الاجتماعى، ليس كمظهر من مظاهر المشاعر والتجارب الفردية، كما هو الحال فى المدخل الذاتى، وانما كبعد تعبيرى عن العلاقات الاجتماعية. فالإيديولوجية مثلا، تصور باعتبارها نسقا من الرموز تحدد كيف يمكن تنظيم العلاقات الاجتماعية. فى الإيديولوجية الإسلامية مثلا يحتل الحجاب مكانة هامة كوسيلة لتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة، وكذلك منع الاختلاط، وبطريقة عامة فالثقافة هنا تعرف باعتبارها البعد الرمزى ـ التعبيرى للبناء الاجتماعى. وهى تقوم بتوصيل المعلومات للأفراد عن الالتزامات الملزمة أخلاقيا، وهى بدورها تتأثر ببنية هذه الالتزامات.

إن المدخل التعبيرى لا يركز على المعلومات التى يتم نقلها مباشرة، بقدر تركيزه على الرسائل messages التى قد تكون مضمرة فى الطرق التى تنظم بها الحياة الاجتماعية، وفى اختيار كلمات الخطاب (يمكن الرجوع هنا مرة أخرى إلى حالة الخطاب الإسلامى المعاصر فى مجال حركات الإسلام الإحتجاجى السائدة فى كثير من البلاد العربية الآن).

المدخل المؤسسى:

وينظر هذا المدخل للثقافة باعتبارها تتشكل من فاعلين ومنظمات تتطلب موارد، وتؤثر بالتالى فى توزيع هذه الموارد. ويتم التركيز هنا على

الحقيقة التى مؤداها أن الثقافة لا يتم إنتاجها فقط، أو يتم تدعيمها ببساطة من خلال إضفاء التعبيرية أو الدرامية على الإلتزامات الأخلاقية، ولكنها بدلا من ذلك تنتج بواسطة فاعلين لهم قدرات خاصة، ويتم استمرارها من خلال منظمات تعبئ الموارد من أجل طقوسية وتقنين ونقل المنتجات الثقافية. (يرجع هنا إلى مثال المؤسسات الإسلامية التى تنتج المواد الثقافية ـ بالمعنى الواسع للكلمة ـ وتبيعها بأسعار رخيصة، كالزى الإسلامى للمرأة، والكتب الإسلامية، وشرائط الكاسيت) وهذه المنظمات ـ أيا كان نوعها ـ عادة ما تنمى علاقات مع الدولة وغيرها من مصادر القوة، وقد تتحدى الدولة أحيانا، كما هو الحال بالنسبة لحركات الإسلام الاحتجاجى ومنظماتها.

ولكى نبرز ـ بشكل مركز ـ الفروق بين المداخل الأربعة، يمكن أن نأخذ مثالا العلم باعتباره أحد عناصر الثقافة البارزة. فإذا ركزنا أساسا على القيم العلمية، أو كيف تتأثر رؤى العالم لدى الأفراد بمعتقداتهم حول العلم، فإن بحثنا يقع داخل إطار المدخل الذاتى.

ومن ناحية أخرى، إذا اهتممنا بأنماط الخطابات بين العلماء، التى تحافظ على حدود تخصصاتهم العلمية، أو تلك التى تتعلق بتقييم النتائج الصحيحة أو الشاذة، فإن بحثنا يقع داخل المدخل المؤسسى. أما إذا اهتممنا بالطرق التى يحاول بها الأكاديميين إضفاء التعبيرية أو الدرامية على قيم العقلانية أو الحداثة، فإن بحثنا يقع داخل المدخل التعبيرى. وعلى عكس ذلك كله، فالمدخل المؤسسى ينظر للعلم باعتباره أحد عناصر الثقافة، ليس باعتباره مجموعة أفكار، بقدر ما هو نتاج لتركيبة كاملة من العلماء

والمنظمات العلمية، ومصادر التمويل وشبكات الاتصال التى تدخل فى صميم عملية انتاج هذه الأفكار.



فى ضوء هذا العرض الوجيز لمجتمع المعلومات الكونى الذى يعبر بشكل عام عن اتجاه تطور المجتمع الإنسانى فى الوقت الراهن، وللتحليل الثقافى باعتباره المنهجية الملائمة لدراسة وتحليل وتفسير التغيرات الكبرى التى حدثت فى العالم، يمكننا القول أن ما أطلقنا عليه منذ البداية الثورة الكونية، للتعبير عن مجمل حركة الانقلاب فى الأوضاع العالمية، ليست ثورة وحيدة البعد، ولكنها ثورة مثلثة الجوانب فى الواقع. فهى أولا ثورة سياسية شملت النظم السياسية المعاصرة والعلاقات الدولية على السواء، ويمكن تلخيصها فى عبارة واحدة، فى أنها تحوّل من الشمولية والتسلطية إلى الليبرالية، ومن صراع الفناء إلى إرادة البقاء، وهى ثانيا ثورة فى القيم، وتحول من القيم المادية إلى القيم المعنوية، وهى ثالثا وأخيرا ثورة معرفية تنطوى على الانتقال من الحداثة إلى عالم ما بعد الحداثة.

أولا: الثورة السياسية

ليس هناك من شك فى أنه يمكن تلخيص الثورة السياسية التى تجتاح العالم فى مجال النظم السياسية، فى عبارة واحدة مبناها أنها انتقال حاسم من الشمولية والسلطوية إلى الديموقراطية[11]. والديمقراطية الحديثة التى تبلورت فى القرن الثامن عشر. وطبقت جزئيا وفى عدد صغير من الأقطار، ظهر وكأنه قد تم اغتيالها فى القرن العشرين. فقد ظهرت النازية والفاشية، وهى مذاهب سياسية وممارسة فى نفس الوقت قضت على القيم

والممارسات الديمقراطية، كما أن الشيوعية التى قامت على أسسها نظم شمولية أدت أيضا إلى الإضعاف الشديد للتيار الديمقراطى فى العالم.

غير أنه، فجأة، وحوالى منتصف الثمانينات، حدث تحول ملحوظ لصالح الديمقرطية، فى مجال الأفكار وفى مجال الوقائع على السواء، وفى سياق الحساسيات الشعبية، وكذلك فى نظر المفكرين والقادة السياسيين.

ومن هنا تثار تساؤلات متعددة: كيف ولماذا حدث؟ وهل مقدر له الدوام، وهل سيتاح له أن يعمق تيار الديموقراطية فى العالم؟ وهل هو يستند إلى مفاهيم واضحة، وهل ستنطبق بجدية ونزاهة، أن أم الديمراطية ترتكز على أفكار غامضة، غير متماسكة وزائفة، ليس من شأنها أن كون سوى خدعة جديدة من شأنها أن توقع الإنسانية فى حبائل عبودية من نوع جديد؟

هذه التساؤلات المتعددة يثيرها المفكرون الغربيون، وهم يرصدون اتساع نطاق الديمقراطية فى العالم، ليس فقط فى بلاد أوروبا الشرقية، والتى كانت ترزح تحت وطأة النظم الشمولية، وتحررت منها تماما، ولكن أيضا فى بلاد العالم الثالث، والتى شرعت فى الإنتقال من السلطوية إلى الديموقراطية بخطوات متدرجة[١٢]. ومن بين القضايا الهامة التى تثار فى هذا الصدد: هل يمكن تصدير الديمقراطية؟ إن بعض الباحثين الغربيين المحافظين ممن مازالوا يعتقدون ـ تحت تأثير أفكار المركزية الأوروبية ـ أن الديمقراطية الغربية نظرية متكاملة، ويمكن تصديرها إلى مختلف الشعوب، يقعون فى خطأ جسيم. ذلك أنه ليست هناك نظرية وحيدة للديمقراطية تتسم بالتناسق الداخلى، ويمكن بالتالى نقلها وتطبيقها كما هى فى أى سياق اجتماعى وفى أى

مرحلة تاريخية. ذلك أن الديمقراطية ـ كما نشأت تاريخيا فى المجتمعات الغربية ـ تأثرت فى نشأتها وممارستها تأثرا شديدا بالتاريخ الاجتماعى الفريد لكل قطر ظهرت فيه. فالديمقرطية الإنجليزية ـ على سبيل المثال ـ تختلف اختلافات جوهرية عن الديموقراطية الفرنسية، وهذه تختلف اختلافات جسيمة عن الديموقراطية الأمريكية.

ولذلك إذا اتفقنا على أنه هناك مثال ديمقراطى ينهض على مجموعة من القيم، أهمها سيادة القانون، واحترام وحقوق الإنسان، وحرية الفكر، وحرية التعبير وحرية التفكير، وحرية تكوين الأحزاب السياسية فى إطار التعددية، والإنتخابات الدورية كأساس للمشاركة الجماهيرية فى اختيار ممثلى الشعب، وتداول السلطة فإن هذا المثال بما يتضمنه من قيم، سيختلف تطبيقه من قطر إلى آخر وضعا فى الإعتبار التاريخ الاجتماعى، والثقافة السياسية، ونوعية الطبقات الاجتماعية، واتجاهات النخبة السياسية.

ومن ثم نحتاج ـ فى العالم الثالث بشكل عام، وفى الوطن العربى بوجه خاص ـ ونحن ما زلنا نمر الآن فى مرحلة الإنتقال من السلطوية إلى التعددية، إلى أن نفكر فى النموذج الديمقراطى الذى علينا أن نتبناه، والذى يتفق مع الأوضاع الثقافية والاقتصادية والسياسية السائدة فى الوطن العربى. وليس معنى ذلك الخضوع للواقع العربى بكل ما يتضمنه من تخلف، أو الإستنامة إلى حالة الركود السائدة، التى هى من خلق النظم السلطوية، التى جمدت المجتمع المدنى العربى بمؤسساته المختلفة، ولكن ما نركز عليه هو ضرورة التفكير الإبداعى لصياغة نموذج ديموقراطى يستجيب إلى أقصى حد ممكن، إلى متطلبات المشاركة الجماهيرية الواسعة فى إتخاذ القرار على كافة المستويات.

ونجد فى هذا الصدد اتجاهين رئيسيين: اتجاه الأنظمة السياسية العربية، واتجاه المثقفين العرب، الممثلين للتيارات السياسية المختلفة. أما اتجاه الأنظمة العربية ـ على وجه الإجمال ـ فهو الانتقال من السلطوية إلى التعددية المقيدة، وبخطى وئيدة ومتدرجة. وتساق فى هذا السياق حجج شتى، سواء ما تعلق منها بضرورة الحفاظ على الأمن القومى، كما تعرفه هذه الأنظمة، أو بأهمية الحفاظ على السلام الاجتماعى، والاستقرار السياسى.

ومن ناحية أخرى فإن اتجاه المثقفين العرب ـ على وجه الإجمال أيضا ـ يميل إلى توسيع الدائرة، والوصول إلى تعددية مطلقة لا تحدها أى حدود، حيث يباح إنشاء الأحزاب السياسية بلا قيود، وتمارس الصحافة حريتها بغير رقابة، وتنشأ مؤسسات المجتمع المدنى بغير تعقيدات بيروقراطية.

غير أن المشكلة الحقيقية لا تكمن فى الوقت الراهن فى الصراع بين الأنظمة السياسية وتيارات المعارضة، مع أهمية هذا الصراع، ولكنها تتمثل فى الصراع العنيف داخل جنبات المجتمع المدنى ذاته، بين رؤيتين متناقضتين: رؤية إسلامية احتجاجية متطرفة، ترى الغاء الدولة العربية العلمانية، وتهدف إلى محو التشريعات الوضعية، وتسعى إلى إقامة دولة دينية لا تؤمن بالتعددية، وتطبيق أحكام الشريعة الاسلامية. أما الرؤية المضادة فهى الرؤية العلمانية بكل تفريعاتها، والتى تؤمن بفصل الدين عن الدولة، وتعتقد أن التشريعات الوضعية ينبغى أن تكون هى أساس البنيان الدستورى والقانونى، مع الحرص على الا تتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية، كل ذلك فى إطار التعددية السياسية، والتى لا ينبغى أن تفرض عليها قيود.

وقد أثارت أحداث الجزائر الأخيرة خلافات شتى بين المثقفين والمفكرين العرب، حول خطأ أو صواب الإجراءات التى اتخذها النظام

الجزائرى بعد الجولة الأولى من الإنتخابات، التى فازت فيها جبهة الإنقاذ بأغلبية ساحقة.

وذهب رأى إلى أنه فى مجال الديموقراطية، ينبغى التفرقة بين اجراءات الديموقراطية وقيم الديمقراطية. وفى ضوء ذلك يصل هذا الرأى إلى نتيجة محدد، هى أن ما حدث فى الجزائر، كان ممارسة لإجراءات الديمقراطية، تمثلت فى اجراء انتخابات عامة، فى غيبة إعمال حقيقى لقيم الديمقراطية وأهمها الإيمان بالتعددية السياسية. فإذا جاء تيار سياسى من خلال اجراءات ديموقراطية. سبق له أن أعلن أنه لا يؤمن بالتعددية، وأنه إذا استلم الحكم، فإنه سيلغى التعددية، بما يعنى انشاء نظام سياسى شمولى دينى، محل نظام سلطوى علمانى، فإن إتاحة الفرصة له لكى ينفذ مخططه يعد فى ذاته مخالفة واضحة للقيم الديموقراطية.

غير أن هذا الرأى لو أخذناه على علاته، يمكن أن يوصلنا إلى نتائج خطيرة، مفادها أنه بغير ترسيخ القيم الديموقراطية فإن الإجراءات الديموقراطية، والتى تتمثل أساسا فى الانتخابات العامة، تصبح عبثا لا معنى له، وأخطر من هذا، انها يمكن أن تجر المجتمع إلى الوراء فى مجال الممارسة الديموقراطية. كيف الخروج إذن من هذه المشكلة؟

فى تصورنا أنه فى مرحلة الانتقال من السلطوية إلى التعددية، لابد من اجراء حوار وطنى واسع ومسئول، بين كافة الفصائل والتيارات السياسية، للوصول إلى ميثاق يحدد قواعد العملية الديموقراطية، وينص على تراضى كافة الأطراف بالاحتكام، ليس فقط لإجراءات الديموقراطية، وإنما لقيمها أيضا. غير أن هذا الميثاق لكى يطبق بصورة واقعية، ينبغى أن يتضمن من

الآليات، ما يسمح بعدم الخروج على الشرعية الدستورية، إذا ما أتيح لتيار سياسى معين أن يحصل على أغلبية فى الإنتخابات. ويمكن التفكير فى هذا الصدد، فى إنشاءمجموعة من الأجهزة الدستورية التى تراقب العملية الديموقراطية، وتمنع الخروج على قواعدها، بل إن الجيش نفسه، والذى هو ـ بحسب التعريف ـ يحمى الشرعية الدستورية، يمكن أن يكون له دور فى هذا الصدد ينص عليه الدستور ويحدد نطاقه بكل دقة، حتى لا يتحول إلى مؤسسة عسكرية تتدخل فى الحياة السياسية.

بعبارة مختصرة نحتاج فى الوطن العربى إلى إبداع فكرى لصياغة نموذج ديموقراطى صالح للتطبيق، لا يكون نقلا آليا لقواعد الديمقراطية الغربية، ولا يخضع من ناحية أخرى للمواضعات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية الناجمة عن التخلف السائد. نموذج ديموقراطى يتجه إلى المستقبل، بل ويعمل على تطوير الأوضاع القائمة، حتى نضمن أوسع مشاركة جماهيرية فى عملية إتخاذ القرار.



الشق الأول من الثورة الراهنة، هو التحول من الشمولية إلى الديموقراطية، غير أن الشق الثانى الذى لا يقل عن أهمية، هو الإنتقال من صراع الفناء إلى إدارة البقاء فى العلاقات الدولية[١٣].

ولسنا فى حالة إلى أن نفيض فى التغيرات العميقة التى لحقت بالنظام الدولى، بعد انتهاء الحرب الباردة، وسقوط العالم الثنائى القطبية، بكل ما يتضمنه من صراعات ايديولوجية، ومعارك سياسية، وتوازنات للقوى. غير أن النتيجة البارزة لكل هذه التطورات، هى بروز الولايات المتحدة الأمريكية

باعتبارها الفاعل الرئيسى المهيمن على السياسة العالمية فى الوقت الراهن. وفى ظل هذه التطورات الخطيرة، وفى سياق حرب الخليج، أعلن الرئيس بوش قيام النظام العالمى الجديد، واعتبر الممارسة الأمريكية فى الحرب، التطبيق الأمثل لقواعد واتجاهات ومعايير هذا النظام.

ومن سوء الحظ، أن الدعوة الايديولوجية الأمريكية الصارخة لهذا النظام العالمى الجديد، والتى صاحبت حرب الخليج، أخفت حقيقة ثقافية واجتماعية بالغة الأهمية، هى أنه فى العقود الأخيرة بدأ يتخلق مجتمع عالمى جديد، بتأثير تعمق آثار الثورة العلمية والتكنولوجية فى البلاد الصناعية الغربية المتقدمة بالإضافة إلى التغيرات الكبرى التى تحدث بهدوء وعمق داخل بنية المجتمعات الاشتراكية، وكذلك التحولات البنائية فى مجتمعات العالم الثالث.

وقد أدى ذلك إلى نشوء جدل ـ على الصعيد العالمى ـ حول النظام العالمى الجديد: اتجاهاته، ومبادئه، وآلياته، وأهم من هذا مخاطره، وغيبت فى هذا الجدل الحقائق الموضوعية المتعلقة بالتغيرات التكنولوجية الكبرى، والتغيرات الثقافية التى لحقت بأنساق القيم فى العالم، وبروز صور جديدة من المشاركة السياسية.

ولعل سبب ذلك كله الخطاب الذى أعلن من خلاله الرئيس بوش قيام النظام العالمى الجديد، والذى تضمن نوعا من أنواع تصفية الحسابات التاريخية بين الرأسمالية والشيوعية، ودعوته إلى تسييد نسق من القيم، تؤمن به الولايات المتحدة الأمريكية، بالإضافة إلى تركيزه على عصر المعلومات وتأثير تكنولوجيا الاتصال. وهذا النسق القيمى يمكن فى الواقع أن يتم

الاتفاق على كثير من مبادئه ومن أهمها الديموقراطية واحترام حقوق الإنسان غير أن بعض المبادئ الأخرى مثل اعتبار الرأسمالية هى الطريق الأمثل لتطور البشرية، وخصوصا الرأسمالية كما هى فى المفهوم الأمريكى، قد لا يكون محل اتفاق حتى الآن. وأهم من ذلك أن انتداب الولايات المتحدة الأمريكية نفسها، باعتبارها هى صاحبة الدعوة للنظام العالمى الجديد، والقادرة على فرضه وحمايته، مسألة خلافية، وخصوصا فى ظل سباق دولى تطمح فيه قوى كبرى مثل اليابان وألمانيا والصين، إلى أن تلعب دورا أساسيا فى النظام العالمى فى الحقبة القادمة. أما فيما يتعلق بعصر المعلومات وثورة الاتصال فقد كان الرئيس بوش فى الواقع يرد على مطالب الجنوب بصدد إنشاء نظام اعلامى جديد، ويدعو إلى صيغة أكثر محافظة فيما يتعلق بالإعلام من أجل الإنسانية.

ويشهد على ما ذكرناه خطاب الرئيس بوش نفسه الذى ألقاه أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ٢٣ سبتمبر ١٩٩١[١٤].

فقد جاء فيه فى معرض تصفية الحسابات التاريخية التى تحدثنا عنها «... لن أركز اليوم على تنافس الدول العظمى، ذلك التنافس الذى ميز السياسة الدولية لنصف قرن مضى. بدلا من ذلك سأتحدث عن تحديات بناء السلام والازدهار فى عالم يمر بنهاية الحرب الباردة واستئناف التاريخ. لقد احتجزت الشيوعية التاريخ لسنوات طويلة، وغلقت نزاعات قديمة وأخمدت تنافسات إثنية وقمعت طموحات قومية وتحيزات قديمة. بعد أن بدأت الشيوعية تتحلل، تبرعمت من جديد تلك الأحقاد القديمة، وبدأ الناس الذين حرموا من ماضيهم لسنوات، فى البحث عن هوية لهم، وكان ذلك يحدث فى

الغالب عبر وسائل سلمية بناءة، رغم أن ذلك يحدث فى أحيان أخرى، عبر صراعات تسيل فيها الدماء..»

وفى سياق دعوته لتسييد نسق القيم الرأسمالى قرر الرئيس بوش: «.. من جهة أخرى تعلم العالم أن السوق الحرة توفر مستويات من الازدهار والنمو تعجز الاقتصاديات المخططة مركزيا عن توفيرها. وحتى أكثر التقويمات مراعاة لاقتصادات الدول الشيوعية، تشير إلى أن اقتصادات دول العالم الحر نمت بمعدل بلغ ضعفى نمو اقتصادات الدول الشيوعية سابقا..» وأضاف «.. نسمع هنا فى هذه القاعة أحاديث عن مشاكل الشمال والجنوب غير أن التجارة الحرة المفتوحة، بما فى ذلك حرية الوصول التى لا يعوقها عائق إلى الأسواق والقروض، توفر للدول النامية الوسائل والاكتفاء الذاتى والكرامة الاقتصادية».

وقرر الرئيس بوش بصدد ثورة المعلومات والإعلام «أن ثورة المعلومات أدت إلى تدمير أسلحة العزلة والجهل المفروضين بالقوة. لقد تغلبت التكنولوجيا فى العديد من أنحاء العالم على الطغيان مثبتة بذلك أن عصر المعلومات يمكن أن يصبح عصر التحرر».

ويتحدث فى نهاية الخطاب عن الدور الأمريكى فيقرر: «وأخيرا، لعلكم تتساءلون عن دور أمريكا فى العالم الجديد الذى وصفته. دعونى أؤكد لكم أن الولايات المتحدة لا تنوى النضال من أجل سلام يتحقق وفقا للتصور الأمريكى إلا أننا ننوى أن نبقى عاملين ولن نتقهقر وننسحب وننعزل. إننا سنقدم صداقة وقيادة، ونسعى باختصار إلى سلام عالمى قائم على المسئوليات والتطلعات المشتركة».

غير أنه وبالرغم من تأكيد الرئيس بوش على أن الولايات المتحدة الأمريكية لن تفرض تصورها على العالم، وإن كانت ستتقدم لقيادته بصريح عباراته، الا أن الرسالة أدركتها دول الجنوب بمعناها الحقيقى، المستتر وراء الصياغات الدبلوماسية. وهى أن النظام العالمى الجديد، يمكن أن يكون صورة جديدة من صور الهيمنة، مما سيؤدى إلى مزيد من تبعية الجنوب للشمال، واخضاعه سياسيا بل وعسكريا لتوجيهات الولايات المتحدة الأمريكية. ويدعم هذه المخاوف أمثلة بارزة من ازدواجية المعايير. ففى الوقت الذى مارست فيه الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها القوة المسلحة الفائقة بأحدث تكنولوجيا السلاح ضد العراق لإجباره على الانسحاب من الكويت، فإنه لوحظت معاملة مختلفة لإسرائيل الرافضة للسلام، والتى تتحدى قرارات الأمم المتحدة المتعددة، والتى تنص على الحقوق المشروعة للشعب الفلسطينى والتى لا يمكن التصرف بها. كل ذلك بالإضافة إلى تطبيق انتقائى لمعايير حقوق الإنسان، حيث يتم التركيز على مخالفتها فى الدول التى تتعارض مصالحها مع الولايات المتحدة الأمريكية، فى الوقت الذى يتم تجاهل خرقها فى دول أخرى لا ترى السياسة الأمريكية ـ وفقا لتقديرها لمصالحها ـ ضرورة أو مصلحة فى إدانتها. وقد عبرت دول الجنوب عن اتجاهاتها ومطالبها فى مواجهة النظام العالمى الجديد من خلال اعلان «أكرا» الصادر عن حركة البلدان غير المنحازة والصادرة فى السابع من شهر سبتمبر ١٩٩١ والذى يحمل عنوان «عالم يتحول من انحسار المواجهة إلى تنامى التعاون»[١٥] والذى ورد فى البند الثانى عشر من البيان هذه الفقرة ذات الدلالة:

«إن حركة عدم الانحياز تحيى وتؤازر المطالبة بالديموقراطية وباشاعة التعددية السياسية. فنحن نشهد اهتماما متزايدا بحقوق الإنسان فى العالم كله. وقد آلينا على أنفسنا أن نحترم هذه الحقوق. إلا أننا نؤكد من جديد أنها يمكن أن تصان على نحو أكمل فى مناخ من العدالة الاقتصادية والاجتماعية» وهكذا أكدت دول عدم الانحياز على أن حد الديموقراطية الحقيقى هو العدالة الاقتصادية والاجتماعية والتى لا يمكن أن تتحقق الا إذا حدث تغير جوهرى فى شروط التبادل الاقتصاى فى النظام العالمى، وهى الدعوة القديمة للجنوب، إلى انشاء نظام اقتصادى عالمى جديد، والتى تعثرت، ثم تجمدت، نتيجة مقاومة ورفض الدول الصناعية الكبرى، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية.

ومن ناحية أخرى أبرزت دول عدم الانحياز رفضها لانفراد الولايات المتحدة الأمريكية بصياغة توجهات النظام العالمى الجديد وفرضها بالقوة، فى البند الخامس عشر من بيان أكرا حيث قرر البيان:

«وفى هذا السياق، يتعين على حركة عدم الانحياز التى تمثل أغلبية دول العالم، وأغلبية شعوبها، أن تضطلع بدور أكثر أهمية وفاعلية فى تشكيل النظام الدولى الجديد، إذا ما أريد لهذا النظام أن يتمتع بالشرعية أو بالقبول».

وبالرغم من أن الرئيس بوش لم يطنب فى تحليل البعد الإعلامى، الا أن عددا من الملاحظين والاخصائيين الأمريكيين ـ على ما يرى د. مصطفى المصمودى فى بحث هام له غير منشور عن البعد الإعلامى للنظام العالمى الجديد ـ يرون أن اللائحة التى تبنتها الجمعية العامة للأمم المتحدة تحت

عنوان «الإعلام فى خدمة الإنسانية، فى أوساط ديسمبر ١٩٩٠، تتماشى تماما مع رأى الرئيس الأمريكى، ويمكن اعتبارها امتدادا طبيعيا للفقرة التى خص بها موضوع تدفق المعلومات وتطور تكنولوجيا الاتصال، فى الخطاب الذى قمنا بتحليله.

والخلاصة أن هذا البيان الخاص بالإعلام فى خدمة الإنسانية هو ـ فى رأى المصمودى ـ[١٦] الرد على دعوة الجنوب لإنشاء نظام إعلامى عالمى جديد، لأنه يتضمن تخفيفا من حدة لهجة هذه الدعوة، ورفضا لبعض توجهاتها التى كانت تهدف أساسا إلى التوازن فى الإعلام العالمى لصالح دول الجنوب.

ومجمل القول إن الثورة السياسية التى تجرى فى العالم الآن، والتى تدور حول محور الديموقراطية تحمل فى طياتها صراعات بالغة الحدة والضراوة بين النظم السياسية السلطوية وتيارات المعارضة من ناحية، وبين التيارات الإيديولوجية المتصارعة داخل كل مجتمع مدنى من ناحية أخرى. أما النظام العالمى الجديد الذى طرحته الولايات الأمريكية، فقد بدأت بوادر التحفظات التى أبدتها إزاء صياغته وتوجهاته بعض الدول الصناعية المتقدمة مثل اليابان وألمانيا، أما دول الجنوب فقد أحست مبكرة فى الواقع باحتمالات الأخطار التى يمكن أن تلحق مصالحها الأساسية من جراء تطبيقه، ومن هنا الأهمية الكبرى لبيان أكرا فى بلورة وعى نقدى إزاءه. وهو يمثل دعوة جادة ليس فقط لدراسته وتحليله، وإنما فى المطالبة بأن يكون لها دور فى صياغته، حتى يصبح نظاما عالميا جديدا، يقوم على المشاركة وليس على الهيمنة، وعلى الرضاء وليس على الفرض بالقوة.

ثانيا : الثورة القيمية

هناك اتفاق بين الباحثين على أنه حدثت فى بنية المجتمعات الصناعية المتقدمة «ثورة هادئة» فى القيم لو استخدمنا تعبير الباحث الأمريكى البارز انجلهارت. وهذه الثورة لها شقان: الأول يتعلق بالانتقال من القيم المادية إلى القيم ما بعد المادية. والثانى يتعلق بالتحول الجوهرى فى العلاقة بين النخب السياسية والجماهير، من صياغة النخب لاتجاهات الجماهير وتعبئتها سياسيا لتحقيق الأهداف السياسية التى ترسم لها، إلى تحدى الجماهير للنخب السياسية، من خلال المطالبة بالمزيد من المشاركة السياسية، والتدخل فى عملية صنع القرار.

لقد أدت هذه الثورة التى يطلق عليها انجلهارت فى كتابه الذى صدر حديثا «التحول الثقافى»[١٧] إلى تغيير جوهرى ليس فقط فى «أجندة» الموضوعات السياسية التى يدور حولها الجدل السياسى بين الحكومة والمعارضة وفى فترة الانتخابات الدورية، ولكن فى بلورة اتجاهات جماهيرية واسعة المدى أثرت على أسلوب الحياة فى المجتمعات الغربية المتقدمة. ومن هنا ظهرت قائمة بموضوعات جديدة من أهمها نوعية الحياة، وحماية البيئة، وظهور تيارات ثقافية تدعو للإحياء الدينى.

ويقرر بعض الباحثين أن هذا التغير فى الاتجاهات والقيم فى المجتمعات الغربية، يرد أساسا إلى آثار الثورة العلمية والتكنولوجية، التى مكنت الدول الصناعية المتقدمة من إشباع الحاجات الأساسية للجماهير، مما سمح لها أن تولى بصرها تجاه الجوانب المعنوية فى الحياة. أصبح البحث عن المعنى، هاجسا أساسيا لجماهير عريضة فى هذه المجتمعات، وما دمنا انتقلنا من

الإشباع المادى، إلى مجال الإشباع الروحى، فلا بد أن يؤدى ذلك إلى حركة إحياء دينية، برزت معالمها فى كثير من هذه المجتمعات المتقدمة. وهذه الحركة يفسرها بعض علماء الاجتماع مثل دانيل بل الأمريكى، بأنها ترد إلى أن الحداثة وصلت إلى منتهاها، بمعنى أنها وصلت إلى نهاية الشوط التاريخى، ولم تتحقق السعادة للبشر، بالرغم من شيوع السلع وتوافرها فى مجتمعات الاستهلاك، وتحت تأثير ثقافة تحض الفرد أساسا على الاستهلاك الدائم، حتى أصبح ذلك غاية فى حد ذاته. وقد أدى ذلك إلى شيوع الاغتراب فى المجتمعات، مما أدى فى النهاية إلى «عودة المقدس» إلى الحياة مرة أخرى، إذا استعرنا عنوان مقالة شهيرة لدانيل بل نشرها فى المجلة البريطانية لعلم الاجتماع.

وإذا كانت المجتمعات الصناعية المتقدمة، قد انتقلت من مرحلة القيم المادية بعد أن أشبعت إلى مرحلة القيم ما بعد المادية، إلا أنه فى مجتمعات العالم الاشتراكى والعالم الثالث، فإنها تمر أيضا بنفس المرحلة، وإنما لأسباب مختلفة تماما. فقد تبين فى هذه المجتمعات أن مقايضة الديمقراطية بإشباع الحاجات الأساسية المادية، أدى فى التحليل الأخير، إلى الفشل فى إشباع هذه الحاجات، فى ظل القهر المعمم، والحرمان من الديموقراطية. فى المجتمعات الإشتراكية ـ وحالة الاتحاد السوفيتى السابق تعد نموذجية ـ أصبح الحصول على السلع الأساسية يمثل مطلبا بالغ الصعوبة للجماهير العريضة، وتسود أوضاع مشابهة فى مجتمعات العالم الثالث، نتيجة لتذبذب السياسات الاقتصادية وجمود التخطيط المركزى، ومحاولة قهر الطبيعة الإنسانية، والقضاء على الحافز الفردى، والاعتماد على الدولة فى كل شئ

لسد الحاجات الأساسية، مما أدى إلى نقص الإنتاجية، وتعاظم الديون، والتضخم، والانخفاض المستمر لمستوى المعيشة، والانهيار فى نوعية الحياة.

وهكذا يمكن القول أن التحول الثقافى الذى لحق بالمجتمعات الصناعية المتقدمة، قد لحق أيضا ـ وإن كان لأسباب أخرى ـ المجتمعات الاشتراكية ومجتمعات العالم الثالث. بحيث يمكن القول ـ بدون مبالغة ـ أن هناك بوادر تخلق وعى كونى أصبحت مكوناته لا تفصل بين القيم المادية والقيم المعنوية، ولا تعزل المادة عن الروح، ولا ترى تناقضا بين العلمانية والاحياء الدينى.

ثالثا: الثورة المعرفية

إذا كنا تحدثنا عن «الثورة الهادئة» التى حدثت فى مجال القيم والاتجاهات لدى الجماهير فى مختلف أنماط المجتمعات الإنسانية المعاصرة، فيمكننا أن نضيف إليها ثورة معرفية بالغة الأهمية. ورغم أهميتها، الا أن المعارك الفكرية التى تنطوى عليها، لم تصل بعد آثارها إلى الجماهير، لأنها ـ أساسا ـ تدور بين النخب الفكرية فى مختلف الأقطار. بعبارة أخرى ما زال الحوار الفكرى محصورا فى الدوائر الأكاديمية والفكرية.

وأيا ما كان الأمر، فإن هذه الثورة المعرفية يمكن ـ فى تقديرنا ـ ان تلخص فى عبارة واحدة: الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

ونعنى بذلك على وجه التحديد، أن مشروع الحداثة الغربى الذى بدأ أساسا منذ عصر التنوير الأوروبى ـ على ما يرى بعض الباحثين ـ قد انتهى، وأننا ننتقل الان إلى مرحلة جديدة من تاريخ الإنسانية هى مرحلة ما بعد الحداثة. ومشروع الحداثة الغربى قام على أساس عدة عمد رئيسية، أهمها

على الإطلاق الفردية والعقلانية والإيمان بفكرة التقدم الإنسانى المطرد، والحتمية فى التاريخ وفى الطبيعة[١٨].

وقد أسهم فى صك مفهوم ما بعد الحداثة مجموعة من أبرز الباحثين الطليعيين، فى مجال النقد الأدبى والعمارة والفلسفة وعلم الاجتماع. ومن بينهم الناقد الأمريكى المصرى الأصل ايهاب حسن، الذى يجمع المؤرخون لحركة ما بعد الحداثة، على أنه أحد الرواد المعتمدين فى هذا المجال، وقد جمع ايهاب حسن اسهاماته المتعددة عبر عشرين عاما فى كتاب جامع نشره عام ١٩٨٧ بعنوان «التحول ما بعد الحداثى: مقالات فى نظرية وثقافة ما بعد الحداثة[١٩].

غير أن المؤلف البارز الذى أصدر «المانيفستو» الخاص بما بعد الحداثة والذى نعى موت عصر الحداثة هو الفليسوف الفرنسى ليوتار فى كتابه الشهير «الظرف ما بعد الحداثى: تقرير عن المعرفة»، والذى نشره بالفرنسية عام ١٩٧٩، ثم ترجم إلى الإنجليزية بعد ذلك[٢٠]. وقد قرر ليوتار فى هذا الكتاب أن أهم معالم المرحلة الراهنة من معالم المعرفة الإنسانية، هو سقوط النظريات الكبرى وعجزها عن قراءة العالم، ويقصد بها أساسا الأنساق الفكرية المغلقة التى تتسم بالجمود، والتى تزعم قدرتها على التفسير الكلى للمجتمع، ومن أمثلتها البارزة الإيديولوجيات، وربما كانت الماركسية ـ فى رأيه ـ هى الحالة النموذجية. ومن ناحية أخرى سقطت فكرة الحتمية سواء فى العلوم الطبيعية ـ كما عبرت عن ذلك فلسفة العلوم المعاصرة ـ أو فى التاريخ الإنسانى. فليست هناك ـ كما أثبتت الأحداث ـ حتمية فى التطور التاريخى من مرحلة إلى مرحلة، على العكس ـ كما تدعو إلى ذلك حركة

ما بعد الحداثة ـ التاريخ الإنسانى مفتوح على احتمالات متعددة، ومن هنا رفض فكرة «التقدم» الكلاسيكية التى كانت تتصور تاريخ الإنسانية وفق نموذج خطى صاعد من الأدنى إلى الأعلى. على العكس ترى حركة ما بعد الحداثة، أنه ليس هناك دليل على ذلك، فالتاريخ الإنسانى قد يتقدم ولكنه قد يتراجع، وتضرب لذلك مثلا على عجز فكرة التقدم، بالحرب العالمية الأولى التى كانت بربرية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، ثم ظهور النازية والفاشية، واشتعال الحرب العالمية الثانية بكل ما انطوت عليه من فظائع وجرائم وحشية وخسائر مادية وبشرية.

ويضيق المجال عن الإفاضة فى الجدل العنيف الذى يدور فى الوقت الراهن حول حركة ما بعد الحداثة. غير أنه يمكن الإشارة الموجزة إلى أن أولى المعارك دارت بين ليوتار وهابرماس الفيلسوف الألمانى الشهير وريث تقاليد المدرسة النقدية (الشهيرة بمدرسة فرانكفورت والتى كان أعلامها ادورنو وهور كهيامر وماركوز وايريك فروم). فقد نشر هابرماس مقالة شهيرة بعنوان «مشروع الحداثة لم يكتمل بعد». وهو يريد بذلك أن ينسف الفكرة المحورية لحركة ما بعد الحداثة، والتى تزعم نهاية عصر الحداثة. ومن ناحية أخرى فهناك نقاد ماركسيون جدد يقفون موقفا نقديا عنيفا من هذه الحركة، ومن أبرزهم ثلاثة: الناقد الأدبى الأمريكى الشهير فريدريردك جيمسون، والناقد الأدبى الفلسطينى الأصل ادوارد سعيد، والناقد الانجليزى المعروف تيرى ايجلتون. وقد صاغ جيمسون نقده العنيف لحركة ما بعد الحداثة فى كتاب ظهر حديثا بعنوان «ما بعد الحداثة: أو المنطق الثقافى للرأسمالية فى مرحلتها الراهنة».

وهو يقصد بذلك أن هذه الأفكار التى تدعو لها حركة ما بعد الحداثة، أشبه ما تكون بنية فوقية ـ لو استخدمنا المصطلح الماركسى ـ التى تقوم على بنية تحتيه هى علاقات الإنتاج الرأسمالية الاحتكارية، وأن رؤيتها العدمية للحياة، ليست إلا تعبيرا عن الإفلاس السياسى والثقافى والاقتصادى للرأسمالية المعاصرة.

لقد مرت حركة «ما بعد الحداثة» فى عديد من الأطوار. فقد ظهرت أولا فى مجال العمارة، ثم انتقلت إلى النقد الأدبى والفلسفة، غير أن التطور البالغ الأهمية لها، هى أنها انتقلت الآن إلى مجال العلوم الاجتماعية، وظهرت تطبيقات هامة لأفكارها فى علم السياسة(٢١) وعلم الاجتماع(٢٢) وبدأت تظهر مساهمات نظرية ومنهجية، بل ودراسات تطبيقية تستوحى المبادئ الأساسية والقواعد المنهجية للحركة، مما يدعونا إلى ضرورة الاهتمام بالتأصيل النظرى النقدى لها.

إن «حركة ما بعد الحداثة» أشبه ما تكون بفعل رمزى بارز، يشير إلى سقوط النماذج النظرية التى سادت الفكر والعلم الاجتماعى فى القرن العشرين، لأنها عجزت عن قراءة العالم وتفسيره والتنبوء بمصيره. وجاءت أحداث الانهيار السريع المروع للاتحاد السوفيتى، لكى تؤكد عجز هذه النماذج عن الوصف والتفسير والتنبؤ. وهناك احساس عام يسود بين الباحثين فى الوقت الراهن على أن العالم يسوده التعقيد وعدم التأكد. وليس هناك اليوم مفكر يدعى أنه يمتلك الحقيقة المطلقة. ضاع زمن اليقين، ودخلنا فى عالم الشك العميق، ليس فقط فى النظريات الجاهزة، بل حتى فى البديهيات والمسلمات. ومن هنا لا بد أن نلتفت فى الوطن العربى إلى

حركة التفكيك التى تأخذ طريقها بعمق الآن فى صميم النظرية الغربية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، والتى تهدف إلى حركة كبرى للتجديد النظرى فى النماذج الأساسية، وفى المناهج وأدوات البحث، تمهيدا لصياغة نظريات جديدة، أكثر قدرة على قراءة نص العالم المعقد[٢٣].

وإذا أردنا أن نشير إشارة موجزة إلى المبادئ الأساسية التى تدعو لها حركة ما بعد الحداثة، بعد نقدها العنيف لمبادئ الحداثة، فيمكننا أن نوجزها فى ستة مبادئ رئيسية، لها آثار عميقة على النظرية ومناهج البحث فى العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويشهد على ذلك الخلافات العميقة التى تدور حولها فى الوقت الراهن.

١ ـ سعت حركة ما بعد الحداثة إلى تحطيم السلطة الفكرية القاهرة للأنساق الفكرية الكبرى المغلقة، والتى عادة ما تأخذ شكل الأيديولوجيات، على أساس أنها فى زعمها تقديم تفسير كلى للظواهر، قد ألغت حقيقة التنوع الإنسانى، وانطلقت من حتمية وهمية لا أساس لها. ومن هنا لم تقنع الحركة بمجرد إعلان سقوط هذه الانساق الفكرية المغلقة، بل أنها انطلقت ـ فى دراستها لثلاثية المؤلف والقارئ ـ إلى اعلان يبدو مستفزا للكثيرين، وهو أن المؤلف قد مات! وتعنى الحركة بموت المؤلف، إنه ـ وعلى ضوء مبادئ حركة الحداثة ـ نحن لا يعنينا تاريخ حياة المؤلف أو المفكر أو ميوله الفكرية أو اتجاهاته السياسية، أو العصر الذى عاش فيه، ذلك أن دوره ينتهى بكتابة النص، والعبء يقع بعد ذلك على القارئ، والذى من خلال تأويل النص يشارك فى كتابته فى الواقع. لاهيمنة من المؤلف إذن على النص، وليس من حقه أن يصدر بيانا يحدد فيه المعانى التى قصدها،

ولا نياته من كتابته، فالنص يصبح ملكا للقارئ. بل إن النص نفسه، فيما ترى حركة ما بعد الحداثة لا يكتبه فى العادة مؤلف واحد، ذلك أن أى نص هو عملية تفاعل بين نصوص متعددة يستشهد بها أو يستحضرها المؤلف، بكل ما تترتب عليه كلمة التفاعل من نفى لبعض النصوص، أو المزاوجة بينها، أو إزاحتها، وهى الظاهرة التى يطلق عليها التناص- Inter textuality وبالإضافة إلى ذلك تهتم حركة ما بعد الحداثة بالعوامل التى تحدد عملية القراءة ذاتها، وهى التى شغلت ما يسمى علم اجتماع القراءة، بالإضافة إلى المناهج التأويلية الحديثة.

غير أنه أهم من قلب العلاقة بين المؤلف والنص والقارئ، وهو ما تدعو إليه حركة ما بعد الحداثة، من أن المؤلف لا ينبغى أن يقدم نصا مغلقا، محملا بالأحكام القاطعة، زاخرا بالنتائج النهائية، والتى عادة ما تقوم على وهم مبناه أن المؤلف يمتلك اليقين، ويعرف الحقيقة المطلقة! بل إن عليه أن يقدم نصا مفتوحا، بمعنى تضمنه لكتابة قد لا تكون واضحة تماما، بل يستحسن أن تكون غامضة نوعا ما، حتى يتاح للقارئ أن يشارك بفعالية من خلال عملية التأويل فى كتابة النص.

فى إطار مشروع الحداثة الغربى لعب المؤلف دور المشروع فى المجتمع، بمعنى طرح القيم والأفكار والمعايير التى على الناس أن يتبعونها. وترى حركة ما بعد الحداثة أن موت المؤلف الذى أعلنته، بمعنى زوال سلطته الفكرية، لا يعادل إلا انهيار دور المشرع فى المجتمع. فقد انتهى الزمن الذى كان يقوم فيه المشرع بتحديد أهداف المجتمع وغاياته من خلال نسق فكرى مغلق ووحيد. فنحن الآن نعيش فى عصر التنوع الذى لا ينبغى الغاؤه باسم

الوحدة، ونحيا فى عصر التعددية السياسية، والتى لا يجوز حصارها باسم ضرورة الاستقرار.

وهناك نتائج نظرية ومنهجية عديدة، يمكن أن تؤثر في ممارسة العلوم الاجتماعية، إذا ما ساد مبدأ موت المؤلف، وصعود دور القارى.

٢ ـ هناك فى مشروع الحداثة الغربى تقابل شهير بين فئتين: الذات والموضوع. وتدعو حركة ما بعد الحداثة ـ فى جانبها التشكيكى ـ إلى الغاء الذات الحديثة، وذلك لثلاثة أسباب على الأقل: أولها أن هذه الذات من اختراعات عصر الحداثة، وثانيها أن أى تركيز على الذات يفترض وجود فلسفة إنسانية يعارضها المفكرون ما بعد الحداثيون، وثالثها أنه لو قلنا بوجود الذات، فذلك يفترض وجود موضوع، وما بعد الحداثة ترفض هذه الثنائية بين الذات والموضوع. وتربط حركة ما بعد الحداثة بين الذات والحداثة. ويرون أن الذات من اختراع المجتمع الحديث، وهى ربيبة عصر التنوير والعقلانية. ذلك أن العلم الحديث حين حل محل الدين، فإن الفرد العقلانى (ونعنى الذات الحديثة) حل محل الله، كما كان يرى مشروع الحداثة الغربى. ومن هنا فالمفاهيم الحديثة سواء كانت علمية (مثل الواقع الخارجى، أو النظرية، أو السببية، أو الملاحظة العلمية) أو سياسية (مثل سياسة حقوق الإنسان، أو التمثيل الديمقراطى، أو التحرر) كلها تفترض ذاتا مستقلة. وإذا ألغينا الذات، فمعنى ذلك إلغاد تلقائى لكل المفاهيم الحديثة المرتبطة بها. فمثلا بغير ذات، تختفى الأهمية الكبرى التى كان يعطيها الماركسيون والليبراليون للمفاهيم الفكرية الحديثة مثل الوضع الاجتماعى، والجماعة، والشخص، والطبقة. فإذا ألغينا مقولة الذات، تماما مثلما استبعدنا المؤلف، فإن الأدوات الرئيسية للبحث بصورته الحديثة، مثل

السببية أو إرادة الفاعل ستختفى بالإضافة إلى أن إنكار الذات يؤكد نزعة التشاؤم ما بعد الحداثية فيما يتعلق بفعالية التدخل الإنسانى، والمخططات الإنسانية، والعقلانية، والعقل فى العالم الحديث. لذلك كله تنقد الحركة الدور المركزى الذى تلعبه الذات فى تحليلات العلوم الاجتماعية، والتى تصور الإنسان باعتباره قادرا وفاعلا ويستطيع الاختيار، مع أنه فى الواقع ليس سوى عنصر يخضع لوقع النسق الاقتصادى والسياسى والثقافى على وجوده.

وهناك خلافات عديدة داخل حركة ما بعد الحداثة حول قضية إلغاء الذات أو ابقائها مع تحديد دائرة فعلها، لانه لا يتصور أى ممارسة فعلية للعلوم الاجتماعية إذا اختفت الذات من إطار التحليل.

٣ ـ لحركة ما بعد الحداثة أفكار محددة وجديدة حول التاريخ والزمن والجغرافيا. فيما يتعلق بالتاريخ كعلم مستقل، أو كمدخل لعديد من العلوم الاجتماعية، فإن الحركة تريد أن تنزله من موقعه، وتقلل من أهميته، ومن كثرة الاعتماد عليه. ولا يرون له أهمية سواء فى كونه شاهدا على الاستمرار، أو دليلا على فكرة التقدم، أو وسيلة للبحث عن الجذور، أو أساسا للفهم السببى للوقائع. التاريخ بالنسبة للحركة هو مجال للأساطير والأيديولوجيات والتحيز. إن التاريخ ـ فى رأى هؤلاء المفكرين ـ اختراع للأمم الغربية الحديثة قام بدوره فى قمع شعوب العالم الثالث، والمنتمون لحضارات أخرى غير غربية. والتقليل من أهمية التاريخ يرد الى فكرة أساسية مفادها أن الحاضر الذى نعيشه باعتباره نصا ينبغى أن يكون محور اهتمامنا، هذا الحاضر الذى يتشكل من «سلسلة من الحواضر» الإدراكية المشتتة. وليس التاريخ مهما إلا بالقدر الذى يلقى فيه الضوء على الأحوال المعاصرة

ولا يتسع المجال لتعقب كافة المناقشة الفلسفية حول تقليص دور التاريخ.

ومن ناحية أخرى فإن حركة ما بعد الحداثة لها مفهومها عن الزمن ويرفض أصحاب الحركة أى فهم تعاقبى أو خطى Linear للزمن. وهذا الفهم للزمن يعتبرونه قمعيا، لأنه يقيس ويضبط كل أنشطة الإنسان. وهم يقدمون مفهوما آخر للزمن يتسم بعدم الاتصال والفوضوية. ورفض هذا الرأى ليس سهلا، لأن هذا المفهوم للزمن الذى تدعو حركة ما بعد الحداثة قريب مما توصل إليه العلم الحديث. يقول مثلا عالم الطبيعة الشهير ستيفن هوكنج فى كتابه «تاريخ موجز للزمن»، أن «الزمن الخيالى هو حقا الزمن الحقيقى، وما ندعوه الزمن الحقيقى ليس سوى صورة من صنع خيالاتنا».

هذا موضوع معقد، ولن نستطيع الإفاضة فيه، غير أنه بالإضافة لذلك فلهم مفاهيم أخرى عن الفضاء، من ناحية توسيعه أو تضييق مجاله والتحكم فيه، فالجغرافيا بالنسبة لهم ليست شيئا ثابتا راسخا لا يتحرك.

ويستخدم الباحثون من أنصار ما بعد الحداثة هذه المفاهيم عن الزمن والجغرافيا، لكى يلغوا الفرق بين السياسات الداخلية والسياسات الدولية. وهم يضعون العلاقات الدولية ما بعد الحداثية فى حدود السياسات الداخلية والدولية، فى موضع يطلقون عليه «اللامكان»، كما تحدث آشلى[٢٤] وهو من أبرز باحثى العلاقات الدولية الذين يطبقون أفكار ما بعد الحداثة فى مجال العلاقات الدولية.

٤ ـ هناك لحركة ما بعد الحداثة أفكار عن دور النظرية، وعن نفى ما يطلقون عليه «ارهاب الحقيقة». وهم يعتبرون السعى إلى الحقيقة كهدف أو كمثال أحد سمات الحداثة التى يرفضونها. والحقيقة ـ كما صورها

عصر التنوير الغربى ـ تحيل فى فهمها والوصول إليها إلى النظام والقواعد والقيم والمنطق والعقلانية والعقل، وكل هذه مقولات مرفوضة.

الفكرة الجوهرية هنا أن الحقيقة يكاد من المستحيل الوصول إليها، فهى إما أن تكون لا معنى لها أو تعسفية. والنتيجة واحدة، فليس هناك فى الواقع فرق بين الحقيقة وأكثر الصياغات البلاغية أو الدعائية تشويها للحقيقة. ومن هنا ترفض الحركة أى زعم باحتكار ما يسمى «الحقيقة»، لأن فى ذلك إرهابا فكريا غير مقبول.

ومن ناحية أخرى ترفض حركة ما بعد الحداثة النظرية الحديثة، فى زعمها إمكانية أن تسيطر نظرية واحدة على مجمل علم أو تخصص بأسره. الزعم بأن بعض النظريات الاجتماعية أو السياسية يمكن أن تطبق مقولاتها فى أى سياق مهما اختلفت الثقافات أو اللحظات التاريخية زعم باطل لا يقوم على أساس.

وتريد حركة ما بعد الحداثة تقليص دور النظرية واستبدالها بحركة الحياة اليومية، والتركيز على ديناميات التفاعل فى المجتمعات المحلية. تلافيا لعملية التعميمات الجارفة التى تلجأ إليها النظريات، مما يؤدى ـ عمليا ـ إلى تغييب الفروق النوعية، وإلغاء كل صور التعددية الثقافية والاجتماعية والسياسية.

وهناك مناقشات بهذا الصدد تدخل فى مجال الإبستمولوجيا لا مجال لها فى دراستنا.

٥ ـ ترفض حركة ما بعد الحداثة كل عمليات التمثيل Representation سواء أخذت شكل الإنابة Delegation بمعنى أن شخصا يمثل الآخرين فى البرلمان، أو التشابه Resemblenace حين

يزعم المصور أنه يحاكي في لوحته ما يراه في الواقع. والتمثيل في كل صوره مسألة محورية في ميدان العلوم الاجتماعية. ومن هنا اهتمت حركة ما بعد الحداثة بنقده نقدا عنيفا في كل صوره.

وقد استمدت حركة ما بعد الحداثة نقدها للتمثيل من رواد كبار سابقين أهمهم نيتشه وڤيتجنشتين وهيدجر، ومن فلاسفة معاصرين أهمهم بارت وفوكو.

ونقنع بهذه الإشارة، لأن نقد ما بعد الحداثة للتمثيل يحتاج إلى دراسة موسعة.

٦ ـ لحركة ما بعد الحداثة أفكار محددة في مجال الابستمولوجيا ومناهج البحث. وتشمل هذه الأفكار عديدا من المقولات عن الحقيقة، والسببية والتنبؤ، والنسبية، والموضوعية، ودور القيم في البحث العلمي، وعن منهجية التفكيك ودور التأويل الحدسي، وعن مستويات الحكم ومعايير التقييم.

وخلاصة ماسبق، أن لحركة ما بعد الحداثة، بالرغم من التناقضات الفكرية الواضحة بين مختلف أجنحتها، أفكار محددة حول المبادئ التي تريد إرساءها في ممارسة العلم الاجتماعي، بعدما قامت بدورها في محاولة هدم المبادئ التي قام عليها مشروع الحداثة الغربي.

وليس هناك مجال للاستماع إلى انتقادات المشككين الذي يرددون: وهل دخلنا حقا عالم الحداثة حتى نهتم بحركة ما بعد الحداثة؟ ذلك أننا وكما أكدنا في صدر هذه المقدمة التحليلية، ـ شئنا أم لم نشأ ـ سنحيا في العقود القادمة، في إطار مجتمع المعلومات العالمي، ومن لا يشارك في إنتاج

المعلومة واستعمالها والاستفادة منها سيسقط ويموت. ونحن أيضا ـ بالإضافة إلى ذلك، لن نستطيع، حتى لو أردنا، أن ننفصل بوعى محلى منغلق، أو وعى قومى محاصر، عن الوعى الكونى الذى يتخلق الآن، والذى سيتعمق فى المستقبل المنظور.

لتكن الأفكار المتعددة التى طرحناها عن الثورة الكونية وبداية المجتمع العالمى، دعوة للمثقفين والباحثين العرب للمشاركة فى صياغة عالم المستقبل، عن طريق المتابعة النقدية للحوار الفكرى فى العالم. ليس فقط من أجل أن نعيش روح العصر، ولكن بهدف محدد، هو الإسهام فى تشكيل النظام العالمى الجديد، من خلال صياغة مبادرات خلاقة فى مجالات التنمية والسلام العالمى والديموقراطية وحوار الحضارات، حتى نواكب تحولات العالم من انحسار المواجهة إلى تنامى التعاون.

الهوامش والمراجع

(١) انظر فى ذلك:

السيد يسين، الايديولوجية والتكنولوجيا، ثلاث دراسات نشرت تباعا فى مجلة الكاتب، أغسطس وسبتمبر أكتوبر ١٩٦٩ .

(٢) - Bell, C., The Coming of Post - Society, a venture in social forcasting, New York: Basic Books, 1977.

(٣) - Kennedy, P., The rise and fall of the great powers, New York : Random House 1987.

نعتمد فى هذا الموضوع أساسا على:

- Masuda, Y., Vision of the global information society, in: Bannon, L. etal. (Editors), Information technology impact on the way of life, Dublin: Tycooly International publishing Ltd., 1982, 55 - 58.

(٥) انظر دراستنا لهذا الموضوع:

السيد يسين، تغيير العالم: جدلية الصعود والسقوط والوسطية، المقدمة التحليلية للتقرير الإستراتيجى العربى، عام ١٩٨٩ .

ونشرت بعدذلك فى الفصل الأول من كتابنا: الوعى القومى المحاصر، أزمة الثقافة السياسية العربية، القاهرة: الأهرام: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، ١٩٩٢.

(٦) انظر فى هذا الموضوع دراسة هامة:

- Walker, R.B.J, East wind, west wind: Civilization Hegemonies, and World Orders, in: Walker, (Editor), Culture Ideology and World order, Boulder & London: Westview press, 1984.

(٧) Wuthnow, R. etal., Culture Analysis, London: Routledge & Kegan paul, 1984.

(٨) انظر على سبيل المثال العدد الخاص الذى صدر عن حرب الخليج من مجلة إسبرى، وكراسات الشرق:

Esprit & Les Cahiers de L'Orient, Contre La Guerre de Cultures, Juine, 1991.

(٩) Linde, W.S. Defending Western Culture, Forign, no 84, Fall 1991, 40 - 50.

(١٠) انظر فى ذلك:

Wuthnow, R., Meaning and Moral Order, Explorations in Cultural Analysis, Berkely: U. of California press 1987, 1 - 17.

(١١) انظر فى ذلك:

Muravchik, J., Advancing Damocratic Cause, in Dialogue, 4, 1991, 20 - 40.

(١٢) انظر: السيد يسين، الوعى القومى المحاصر، أزمة الثقافة السياسية العربية، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٢، ١٥١ ـ ١٦٢.

(١٣) راجع الكتاب الأخير لشومسكى:

(١٤) انظر: بوش يرى فرصة تاريخية لتعاون دولى (نص خطاب الرئيس أمام الجمعية العامة، ٢٣ / ٩/ ٩١ وكالة رويتر، ترجمة غير رسمية.

(أود أن أشكر بهذا الصدد د. مصطفى المصمودى وزير الإعلام التونسى السابق الذى زودنى بالنص، وبنص إعلان أكرا لدول عدم الانحياز)

(١٥) إعلان أكرا الصادر عن حركة البلدان غير المنحازة: عالم يتحول من انحسار المواجهة إلى تنامى التعاون.

(١٦) مصطفى المصمودى، البعد الإعلامى للنظام العالمى الجديد، دراسة غير منشورة قدمت فى ندوة معهد الشئون الدولية فى تونس عن «الإعلام والعلاقات الدولية».

(١٧) Inglehart, R., Culture Shift in Advanced Industrial Socier-ies, Princeron University press, 1990.

(١٨) انظر فى ذلك:

Nous, A., la modernité, paris, Grancher, 1981.

(١٩) Hassan, I., The Postmdern Turn, Essayes in Postmoderne, Theory and Culture, The Ohio State University, 1987.

(٢٠) Lyotard, J.F. La Condition Potmoderne, Rapport Sur Sur Le Savoir, Paris: Minuit, 1979.

(٢١) انظر بهذا الصدد:

Edelman, M., Constructing the Political, Chicago: U. Chicago Press, 1988.

(٢٢) انظر بهذا الصدد:

Game, A., Undoig the Social, Towards a Deconstuctive sociology, Toronto, U. of Toronto press, 1991.

(٢٣) انظر مرجعا أساسيا بهذا الصدد:

Docherty, T., After Theory, Post modernism, post marxism London: Routledge, 1990.

(٢٤) Ashley, R.K., Living on Border Lines, Poststucturalism, and war, in: derian, J.D., Shapiro, M.J., International / Inrertextual relations, postmodern Readings of World politics, Book, 1989, 259 - 322.

القسم الثانى

أوراق ثقافية

(١)

العقل المصرى
فى مواجهة الأزمة الفكرية

ليس هناك افضل من اللقاء المنتظم بين الكاتب والقارئ، وخصوصا اذا ما كان الكاتب مهموما بقضايا وطنه الكبرى، وبالتحديات التى تواجهه، فى ظل عالم معقد، اختفى منه اليقين، وسادته موجات الشك، وسرت فى جنباته نوازع الفوضى السياسية، التى تكشف عن مرحلة الانتقال الخطيرة التى يمر بها النظام العالمى فى الوقت الراهن.

لقد خضت تجربة الكتابة الاسبوعية المنتظمة على صفحات مجلة «الاهرام الاقتصادى» من قبل لمدة عامين كاملين، كانت حصيلتها الكتاب الذى نشرته لى المجلة بعنوان «مصر بين الأزمة والنهضة: يوميات باحث مصرى» الذى ضم بين جنباته اكثر من ستين مقالا. وكان توجهى الأساسى فى هذا الوقت ان مصر تقف على الخط المشدود بين الازمة والنهضة. اليوم اعود للكتابة المنتظمة لاحساسى العميق بضرورة التواصل مع القراء وفتح حوار مستمر يدور حول القضايا الاساسية التى تواجه مصر

* جريدة الاهرام ٢ / ٨ / ١٩٩٣م.

والوطن العربى والعالم. ولا بد لنا قبل أن نشرع فى الكتابة ان نطرح السؤال: ماهو التوصيف الدقيق للمرحلة التى نمر بها فى الوقت الراهن؟

قد تتعدد الاجابات وفق نقطة التركيز التى يركز عليها من يتصدى للاجابة، وفى ضوء تخصصه واهتماماته. وفى تقديرنا ان الاجابة العامة التى من شأنها ان تفتح باب النقاش هى أننا نمر بمرحلة انتقال على الصعيد السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى.

على الصعيد السياسى يجاهد مجتمعنا للخروج من دائرة السلطوية بكل معانيها فى علم السياسة، وابرزها السيطرة النسبية للدولة على المجتمع المدنى، الى دائرة التعددية السياسية. وفى الجانب الاقتصادى نحاول. بالرغم من كل آلام التغيير ـ ان نعبر من اطار التخطيط المركزى وسيطرة القطاع العام على الاقتصاد القومى الى ضفاف آلية السوق من خلال التخصيصية بكل ما تتضمنه من سياسات ومواقف بل وأوهام ايديولوجية، وكانها هى المفتاح السحرى لازمة التنمية فى مصر. وفى الجانب الاجتماعى والثقافى لا اقول هناك مرحلة انتقال، بقدر ما اؤكد اننا فى غمار ازمة فكرية كبرى تكشف عنها مؤشرات عديدة كمية وكيفية. ولعل الوجه القبيح للازمة يتمثل فى الارهاب المدمر الذى ينطلق من قراءة مشوهة للإسلام، اما الوجه المستتر والذى انكشف بشكل واضح فهو الإرهاب الفكرى، والذى ادى الى استقطاب ثقافى حاد، بين بعض الذين يرفعون شعار «أسلمة» الدولة والمجتمع فى مواجهة انصار علمانية الدولة والمجتمع.

الازمة الفكرية

مقدمات الازمة الفكرية التى يمر بها المجتمع قديمة. ولو شئنا ان نطبق المنهج التاريخى لقلنا انها قد تعود الى بداية اللقاء العاصف بين مصر

والحضارة الغربية، حين قدمت الحملة الفرنسية بقيادة نابليون الى مصر لغزوها. كان لقاء داميا بين التخلف السياسى والاجتماعى والفكرى وبين التقدم الاوروبى. منذ هذا التاريخ لم ننقطع ابدا فى مصر وفى الوطن العربى على اتساعه على طرح السؤال: لماذا التخلف، وكيف نكتسب أسباب التقدم؟ وقدمت فى عصر النهضة العربية الاولى عديد من الاجابات التى تعددت واختلفت. ابتداء من اجابة رفاعة الطهطاوى مرورا بالشيخ محمد عبده واحمد لطفى السيد وسلامة موسى وانتهاء بزكى نجيب محمود ومحمد عابد الجابرى وغيرهم عشرات، ممن مارسوا الاجتهاد، كل من منظوره الخاص. وتناثرت فى ثنايا الحوار مصطلحات وشعارات شتى: تحديث الاسلام، العلمانية، الليبرالية، الاشتراكية، ثم فى مرحلة النهضة الثانية ظهرت مصطلحات جديدة: الغزو الثقافى، التبعية الفكرية، إسلامية المعرفة، الإسلام السياسى، الأصولية، التطرف، الارهاب، واخيرا الديمقراطية، والتعددية والمجتمع المدنى وحقوق الانسان.

تحليل الجدل الثقافى الممتد لاكثر من قرن، يكشف عن سقوط بعض التيارات، وصعود تيارات اخرى، وكل من السقوط والصعود، احيانا يمكن إسناده الى سقوط وصعود طبقات اجتماعية بعينها، واحيانا اخرى لايمكن تفسيره طبقيا، وانما لابد من ممارسة التحليل الثقافى حتى نكشف الاغتراب وازمه الانتماء، وضغوط النظام العالمى، والتى قد تؤدى الى ظهور تيارات فكرية يشترك فى تبنيها افراد ينتمون الى طبقات اجتماعية شتى.

هذا حديث قد يطول لو خضنا فيه، غير ان البداية القريبة للأزمة فى تقديرنا وفى ضوء بعض البحوث الميدانية التى اعتمدت على تحليل مضمون كتابات وشهادات عينات من المثقفين العرب، هى هزيمة يونيو ١٩٦٧

هذه الهزيمة أدت بحكم ضخامة الآمال التى كانت معلقة على مصر فى هذه المواجهة التاريخية، وباعتبارها رائدة المشروع القومى العربى، ونتيجة لثقلها، الى انقطاع حاد فى المسار السياسى. فقد ثبت يقينا أن تضييق دائرة المشاركة السياسية، وانفراد القلة بعملية صنع القرار، فى السلم والحرب على السواء، وعدم خضوع السياسات العامة للنقاش العام قد ادى الى سلبيات بالغة الخطورة.

ومن هنا تصاعد الخطاب الليبرالى الذى يدعو الى تحرير المجتمع المصرى من قبضة الدولة السلطوية، فى ضوء شعار الديمقراطية والتعددية السياسية واحترام حقوق الانسان.

غير ان الانقطاع تجلى فى المجال الاقتصادى أيضا. ذلك أن أزمة التنمية الخانقة التى برزت منذ عام ١٩٦٥، نتيجة عوامل شتى سياسية واقتصادية، كان لابد من مواجهتها من تطبيق سياسات التحرير الاقتصادى، والتى بدأت - على استحياء - عقب هزيمة ١٩٦٧، ثم تصاعدت وتيرتها فى حقبة الانفتاح الاقتصادى فى عهد الرئيس الراحل انور السادات.

الا انه يمكن القول بأن أخطر الانقطاعات جميعا، تم فى المجال الثقافى، نتيجة تصاعد الخطاب الاسلامى الذى دعا إلى اسلمة الدولة والمجتمع. بدأت الدعوة بشكل حذر فى البداية، من خلال المناداة بتطبيق الشريعة الاسلامية. ونتيجة لضعف النظام السياسى، واستجابة للضغوط المتزايدة، تم تعديل الدستور لكى تصبح مبادئ الشريعة الاسلامية هى المصدر الرئيسى للقانون. غير أنه نتيجة لشبكةمعقدة من التاثيرات الدولية والاقليمية والمحلية، وتحت تأثير عوامل اقتصادية وسياسية وثقافية متنوعة، نشأ تيار ثقافى صاعد فى المجتمع، يتبنى شعار أسلمة المجتمع، وقد برز ذلك بشكل واضح

فى موضوع شيوع الحجاب، واطلاق اللحى، والتى كانت مظاهر سلوكية تشى بالرغبة العارمة فى اثبات التميز عن الآخرين. ولو اقتصر هذا الاتجاه على محاولة ابراز تميز الأنا عن الآخر لهان الامر، لان المسالة فى النهاية يمكن اعتبارها داخلة فى دائرة الحرية الشخصية. غير ان هذه الرغبة المشروعة فى اثبات الذات، سرعان ما انحرفت لتتحول الى موجة عنيفة للارهاب الفكرى تمثلت فى اجبار الاخرين على سلوك نفس المسلك، ووصل الارهاب الفكرى الى مداه، وتحول إلى إرهاب مادى فى بعض الأحيان، لمنع الاخرين بالقوة، من بعض الممارسات الثقافية المشروعة. ثم تطور الخطاب الاسلامى فى مجال تصعيد مطالباته، من مجرد أسلمة المجتمع الى أسلمة الدولة، وكان هذا فى الواقع نقلة كيفية فى مجال الازمة الفكرية التى شطرت البلاد ثقافيا الى معسكرين احدهما يزعم الحديث باسم الاسلام، على اختلاف شديد فى منهج قراءته، والاخر متمسك بمبادئ العلمانية فى المجال السياسى والتى ترى الفصل بين الدين والدولة.

كيف تمت الدعوة الى اسلمة الدولة؟ تمت من خلال تبنى الخطاب الاسلامى المتطرف والذى بدأ بكتابات سيد قطب فى مرحلته الثانية، والتى تركز على وصف المجتمع بالجاهلية، وتدعو لتطبيق مبدأ الحاكمية لله.

فى خضم هذه المعركة تحولت لغة الخطاب الاسلامى، وتصاعدت حدة أوصافه لمن يعتبرهم الخصوم، ورافق ذلك تصاعد موجات الارهاب التى تقوم بها عناصر اجرامية تختفى وراءالدعوة الاسلامية.

أزمة أم انقلاب فكرى؟

والواقع أن الازمة الفكرية بذلك تحولت اخيرا الى انقلاب فكرى كامل. ونعنى بذلك محاولة السيطرة بالقوة والعنف على اتجاهات العقل المصرى.

الازمة الفكرية كان يمكن مواجهاتها بالحوار. فى كل مجتمع انسانى معاصر، تحدث ازمات فكرية، قد تتضمن ـ بين ما تتضمن ـ استقطابات ثقافية حادة، وتعصبا فى الدفاع عن المواقف الذاتية والرغبة فى انكار حق الآخر فى التعبير عن رايه، وانعدام الحد الادنى الضرورى والمطلوب من الاجماع الثقافى حول تشخيص مشكلات المجتمع وطرق مجابهتها.

غير ان الازمة الثقافية حين تتحول الى انقلاب فكرى، تختلط فيه قعقعة الخطاب الاسلامى ناعتا العلمانيين بالمادية والتبعية للغرب، بصوت طلقات الرصاص ودوى القنابل، والتى لا توجه فقط إلى رموز الدولة أو الى رجال الامن، وانما الى الشعب كله، فمعنى ذلك اننا تعدينا بكثير حدود الأزمة، ووصلنا الى مشارف الانقلاب الفكرى.

وهذا الانقلاب الفكرى الذى ينبغى ان يبذل مجهودا علميا حقيقيا لتتبع بداياته ورصد آلياته ووسائله ومناهجه، وصل فى الفترة الاخيرة الى ذروته بالشهادات، التى أدلى بها بعض رجال الدين امام المحاكم التى تحاكم الارهابيين، وابرزها شهادة الشيخ الغزالى ومزروعة.

ذلك أنه حين يصبح حديث المجالس فى مصر الان يدور حول الكافر والمرتد، ومن هو المرتد، ومن يتولى عقابه، ومن المسئول عن توقيع عقوبة القتل عليه، وهل هى الدولة ممثلة بقضائها، بعد فتوى دينية يصدرها شيخ من المشايخ، أم هم آحاد الناس الذين ـ بلا اى سند من الدين أو القانون ـ يمكن ان يوجهوا تهمة الارتداد إلى أى شخص، ويوقعوا أيضا العقوبة عليه، اذا كان هذا هو حديث المجالس، وموضوع المقالات فى الصحف على اختلاف توجهاتها، فنحن نكون فى مواجهة انقلاب فكرى كامل.

وهذا الانقلاب ـ كما كشف عن وجهه النقاب بكل صراحة ـ يهدف إلى انشاء دولة دينية، تصبح فيها الكلمة العليا لرجال الدين يصدرون الفتاوى بالإيمان والكفر، وكانها محاولة سافرة لتأسيس مذهب ولاية الفقيه ولكن على الطريقة السنية. وهى محاولة لهدم الشرعية القانونية التى نص عليها الدستور، وكافة القوانين المطبقة فى البلاد، والتى تقوم فى شقها الجنائى على مبدأ قانونى، ناضلت الانسانية فى سبيله قرونا عديدة وهو مبدأ لاجريمة ولا عقوبة الابنص. بالإضافة إلى المبدأ الراسخ الآخر، وهو أن الدولة والدولة وحدها ـ ممثلة بسلطتها القضائية ـ هى التى تتولى اتهام المخالفين للقانون، وتتولى ـ طبقا للقانون ـ توقيع العقاب عليهم، وفق شروط دقيقة حددتها التشريعات العقابية.

وما المحاولات المستميتة ـ التى تمارسها بعض الأقلام الانتهازية للدفاع عن شهادة الشيخ الغزالى وتبريرها، وما الكتابات التى تطلق على الارهابيين ممن وقعت عليهم الاحكام القانونية صفة الشهداء، الامظاهر اضافية للانقلاب الفكرى، الذى تحاول بعض الاتجاهات المتطرفة ارساءه وتثبيت دعائمه.

وهكذا تتكامل الاركان: من أسلمة المجتمع ولو أدى ذلك إلى استخدام القوة لإكراه المخالفين، إلى أسلمة الدولة ولو استخدم الارهاب العشوائى وسيلة لتحقيق ذلك، الى أسلمة المعرفة ولو بانكار القواعد والمسلمات الاساسية للبحث العلمى.

هذا التحول الخطير فى الوضع الثقافى للبلاد، لاينبغى أن يدفعنا للتشاؤم. نحن ـ على العكس ـ نعتبره دافعا للبدء فى حوار فكرى ديمقراطى جاد بين كافة الفصائل الثقافية المتنازعة. فقد سقطت كل الاقنعة، وعلى كل

طرف أن يدخل فى الحوار بوجهه الحقيقى، عارضا آراءه ونظرياته، فى توجهات المجتمع وطبيعة الدولة.

وليكن شعار الحوار ليس من حقك ان تكفر مخالفيك فى الرأى، ولا ان تدعو الى السفك العشوائى لدمائهم، فليس هذا من صحيح الدين، بالإضافة الى انه يمثل مخالفة جسيمة للدستور، الذى يكفل حرية التعبير عن الرأى، وعدوانا صارخا على القانون، واعتداء على حقوق الانسان.

(٢)

الاجتهاد الفقهى والتغير الاجتماعى

ما أن انطلقت صيحة القتل العشوائى للمرتد، حتى شرع فريق كبير من الكتاب أقلامهم للإدلاء بدلوهم فى هذه المشكلة الخطيرة التى تواجه المجتمع المصرى وهو على أبواب القرن الحادى والعشرين. ولم تتضمن قائمة هؤلاء الكتاب الباحثين الثقات فقط من رجال الدين أو اساتذة القانون، بل انضم الى ركبهم ـ بغير دعوة من أحد ـ مجموعة من الكتاب الهواة والمتنطعين وعابرى السبيل. فجاة تحول الكل الى فقهاء فى الشريعة الاسلامية، مع أن كثيرين منهم لم يقرأوا حرفا واحدا من أصول الفقه. ووصلت المسألة الى أن أحد الكتاب المعروفين هنأ نفسه بهذا الجدل، على أساس انه بداية صحوة فقهية وذلك قبل أن يشرع هو نفسه فى معالجة موضوع المرتد معالجة شاملة.

ومن هنا يحق لنا أن نتساءل: هل هذه حقا صحوة فقهية، أم علامة مؤكدة على تخلفنا الثقافى؟ وهل لو أصبحت لغة الخطاب السائدة تتردد

* جريدة الاهرام ١٦ / ٨ / ١٩٩٣م.

فى ثناياها الفاظ الكافر والمرتد والمنافق، وجرائم الردة والحرابة، نكون فعلا على أبواب صحوة فقهية كبرى، أم نكون وقعنا فى محظور التجاهل المتعمد للمشكلات الحقيقية التى تواجهنا، وانزلقنا الى التصدى بسيوف من خشب لمشكلات مزيفة لا وجود لها على ارض الواقع ؟

صحوة اسلامية أم ردة دينية ؟

من المتفق عليه ان المجتمع بطلائعه الثقافية ونخبته السياسية ينبغى عليه الا ينشغل بالتصدى لمشكلات مزيفة وذلك على حساب المشكلات الحقيقية التى يجابهها والا كان ذلك هروبا من مواجهة الواقع. وقد درجت المجتمعات المعاصرة بكل ما تملكه من خبرات علمية وبصيرة سياسية على أن تتصدى للمشكلات التى اصطلح على تسميتها مشكلات اجتماعية. وقد استقر العلم الاجتماعى على معايير محددة للظواهر التى تعتبر مشكلات اجتماعية، وما لا يعتبر كذلك. ومن بين المعايير المتفق عليها شيوع الظاهرة وامتدادها فى الزمان، وعموميتها. فهل الردة، فى ضوء هذا المعيار، تعد مشكلة اجتماعية؟ وهل نحن نعانى حقا من مشكلة ترك المسلمين لدينهم، أم أننا إزاء ظاهرة اخرى معاكسة تماما هى عودة كثير من المواطنين للتمسك بشعائر الاسلام وقيمه؟ وان لم يكن هذا صحيحا، فلماذا تتبنى التيارات الاسلامية المعتدلة منها والمتطرفة على السواء شعار الصحوة الاسلامية، لدرجة أن أحد أحزاب المعارضة ذى التوجه الاسلامى يدعى أن انصاره يكونون الغالبية بين الشعب المصرى! وأنه واثق ثقة مطلقة، وإن كان لا أساس لها ـ انهم فى أى انتخابات حرة سيحصلون على الاغلبية التى تكفل لهم بإذن الله الغاء التعددية السياسية وانشاء الدولة الدينية

التى يحلمون بها، حيث ستحل الشورى محل الديمقراطية، وسيحتل اهل الحل والعقد المقاعد بدلا من اعضاء مجلس الشعب، وحيث سيصبح الفقيه ــ أيا كان تعريفه ــ هو صاحب اليد العليا فى تقرير السياسات الداخلية والخارجية. نتيجة لتفسيره الصحيح أو الخاطىء، المعتدل، أو المتطرف، المرن أو الجامد للنصوص المقدسة، وحيث تحل الفتوى التى يصدرها محل التشريع؟

وفى ضوء ذلك نتساءل بكل بساطة: ترى كم عدد المرتدين الذين يعلنون جهارا نهارا عن ارتدادهم، ومعاداتهم للاسلام؟ إن حالات الارتداد المزعوم التى كثر الحديث عنها، لا تتعلق الابمحاولات عدد من الكتاب والباحثين الذين اجتهدوا فى فهم النصوص الدينية، وفى تحليل التاريخ الاسلامى. فهل كل من مارس حرية الرأى والتفكير التى كفلها الدستور، يحكم عليه بالارتداد وينادى بسفك دمه، لأن تحليلاته لم ترق لشيخ هنا أو هناك؟

لقد بلغت موجة الإرهاب الفكرى مداها بمناداة احد الكتاب بالتحديد المسبق لمناطق فكرية آمنة لا ينبغى على أى باحث أو مفكر ان يقترب منها. ألا يذكرنا ذلك بلوائح محاكم التفتيش التى كانت تنشر فى المانيفستو اسماء الكتب المحرمة، التى لا ينبغى تداولها، والا تعرض من يفعل لذلك للتعذيب والعقاب الشديد؟ وهل نعود بعد عشرات السنين من فتح ابواب الفكر على مصراعيها، الى تحديد قائمة بالمحرمات التى لا يتاح لأى عقل انسانى ان يتعرض لها بالبحث والتحليل؟ وهل بهذه الاستراتيجية الثقافية المتخلفة يمكن لنا حقا أن نعيش عصرنا، وان نجتهد فى فهم النصوص الاسلامية، وفق شروط الاجتهاد، حتى نرقى الى مستوى العصر؟

شروط الصحوة الفقهية

نحن فى حاجة حقيقية الى صحوة فقهية تحاول بالتركيز على قيم الاسلام الرفيعة فى الحرية والمساواة والعدالة والتكافل الاجتماعى والتيسير على البشر، ان تجدد الفقه الاسلامى الذى تجمد قرونا طويلة وتخلف عن مواكبة العصر.

ويعرف المتخصصون فى القانون ان الفقه الاسلامى وخصوصا فى مجال المعاملات، سبق له ان صاغ نظريات رفيعة المستوى من ناحية الإحاطة والشمول والدقة العلمية. تم ذلك فى عصور الازدهار الفكرى الاسلامى، حيث انطلق العقل الاسلامى فى رحاب الإبداع، ومارس الفقهاء العظام حقهم المشروع فى حرية الفكر والاجتهاد وفق ضوابط دقيقة، لم تكن تتيح لأى شخص ان يخوض فى المسائل الفقهية بغير اعداد وتدريب طويلين. ولا يعنى ذلك أن الفقه الاسلامى اتسم بشمولية الفكر، او واحدية النظرة. بل لقد نشأت مذاهب فقهية متعددة، اتفقت فى كثير من المسائل، واختلفت - واحيانا بعنف بالغ - حول مسائل اخرى. ومن هنا ما يعرفه الدارسون للشريعة من اختلاف الحكم فى مسائل عديدة حسب المذهب الذى يدين به المفسر. ولم يقل احد، ان انصار مذهب ما من حقهم ان يكفروا اصحاب مذهب أخر لاختلافهم فى الاجتهاد.

ونستطيع أن نؤكد ان الجمود الفقهى الاسلامى هو احد اسباب التخلف الثقافى الذى تعانى منه الشعوب العربية والإسلامية. لذلك لم يكن غريبا فى بدايات النهضة العربية الاولى، أن يترافق تحديث المجتمع مع محاولات تجديد الفقه. ولعل ابرز دليل على ذلك الجهود الرائدة التى بذلها

شيوخ عظام على رأسهم الشيخ محمد عبده الذى ادرك بنافذ بصيرته ان على الفقه الاسلامى ان يتجدد حتى لايبدو متخلفا عن التقدم العلمى المعاصر. ولذلك كتب كتابه الشهير «الاسلام والعلم» لكى يثبت ان الاسلام فى قيمه الأساسية العليا لا يتناقض مع العلم. وكانت مسيرته كلها ـ قاضيا ومفتيا ـ محاولة جسورة لتجديد الفقه الاسلامى. غير ان هذه المحاولة وان سار فى ضوئها نخبة من مشايخ الازهر المستنيرين، لم تكن مدرسة متكاملة الأركان لتجديد الفكر الاسلامى. كان يسطع هنا وهناك، كل حين اسم فقهى لامع ينير الطريق، ويقطع سلسلة الجمود الفكرى، غير انه كان سرعان ما ينطفىء.

ومن هنا حق القول ان الشعوب الاسلامية فى حاجة ماسّة الى حركة إحياء فكرى اسلامى متكاملة. وهذه الحركة ينبغى ان تركز على التراث الفقهى الاسلامى فى جوانبه العقلانية المضيئة، التى تركز على إعمال العقل بغير حدود، وتولى اهتمامها لفقه المصالح المرسلة، وتضع الحلول المناسبة لكل المشكلات التى يفرضها عصرنا الذى يتسم بتعمق الثورة العلمية والتكنولوجية. ويمكن القول بأن هذه الحركة لن تبدأ من فراغ، فلدينا جهود ممتازة فى هذا المجال وان كانت متفرقة، قام بها على الاخص فريق من أساتذة الشريعة الاسلامية الذين قاموا بتدريسها فى كليات الحقوق المصرية. فقد أتاح لهم اختلاطهم بزملائهم اساتذة القانون الوضعى، ان يقتبسوا المنهجية الحديثة فى البحث القانونى، وان يطبقوها بطريقة ابداعية فى بحوثهم الشرعية. وقد توصلوا خصوصا فى مجال فقه القانون المدنى إلى اسهامات بالغة الاصالة. ومازلنا نذكر التجديد الذى أحدثوه فى التأليف فى مجال اصول الفقه الذى يعتبر بمثابة قواعد المنهج فى البحث الإسلامى.

ومازالت أسماء شيوخنا الذين درسنا عليهم فى كليات الحقوق ماثلة فى اذهاننا. وهل يمكن ان ينسى الشيخ عمر عبد الله صاحب «سلم الوصول فى علم الوصول» والذى مارس تدريس الشريعة الاسلامية فى كلية الحقوق بجامعة الاسكندرية سنوات طويلة، وتخرج على يديه مجموعة من اكبر اساتذة القانون فى مصر؟ وهل يمكن ان ينسى شيخنا محمد ابو زهرة

بدروسه الباهرة التى كان يلقيها فى كلية الحقوق بجامعة القاهرة؟ وهل ينسى الشيخ خلاف، والشيخ على الخفيف وعشرات مثلهم من أساتذة الشريعة الاسلامية؟

وعلى الجانب المقابل هناك من كبار أساتذة القانون الوضعى من تضلعوا فى دراسة الشريعة الاسلامية وعلى رأسهم الفقيه العظيم عبد الرزاق السنهورى الذى يعد من كبار فقهاء القانون ليس فى العالم العربى فقط ولكن فى العالم أجمع. هذا الفقيه العظيم هو الذى اخرج مدونة التقنين المدنى المصرى فى ضوء احكام القانون المقارن، والشريعة الاسلامية. وسار فى درب السنهورى عشرات من أساتذة القانون الذين أسهموا ببحوث بالغة الاهمية فى المقارنة بين التشريع الوضعى وأحكام الشريعة الاسلامية.

لدينا تراث قانونى نستطيع ان نبنى عليه الصحوة الفقهية المنشودة، بشرط ان يمتنع المزايدون عن دخول هذا المضمار. هذا ميدان يشترط شروطا خاصة فيمن يدخله، ويحتاج لمن يوغل فيه ان يعد نفسه إعداداً طويلا، قبل التجاسر بإبداء الرأى فى المشكلات الخلافية، ولا نقول الاجتهاد، لان الاجتهاد ــ فى معناه الدقيق ــ هو ارفع مرتبة يصل اليها الفقيه. وهذه مرتبة لا تتاح الا للقلة، التى وهبها الله الموهبة والقدرة على الابداع، والشجاعة

الأدبية التى تسمح له باعلان رأيه، والدفاع عنه فى معترك النقاش العلمى. ووفق ما تمليه آداب الحوار.

نحن لسنا فى حاجة الى صحوة فقهية تهتم بابداء الرأى فى مسائل فرعية لا ينبغى ان تشغل العقل الاسلامى المعاصر، ومن هنا فحين يهلل احد الكتاب الاسلاميين لكتاب انتجه فقيه معروف، ذكر فيه ان صوت المرأة ليس عورة، فإن ذلك لا يمكن اعتباره من الاجتهادات البارزة التى تحتاج الى تحية خاصة. فقد استقر وضع المرأة فى المجتمع، بعد تعليمها، وممارستها للمهن المتعددة فيه، طبيبة وأستاذة فى الجامعة ومديرة، ووكيلة للنيابة الادارية، ومدرسة، وممرضة، وصحفية، وكاتبة ومحامية، ابعد هذا كله نرهق تفكيرنا بحثا حول ما اذا كان صوتها عورة ام لا؟ الا يدل ذلك على تجاهل متعمد لحركة الواقع الاجتماعى المتعددة التى فتحت آفاقا لا حدود لها امام المرأة فى مجتمعاتنا لكى تسهم فى التنمية بكل ما تملكه من قدرة على الابداع، فى كل المجالات.

صحوة فقهية نعم، ولكن فى الاتجاه الصحيح، ووفق المنهج العقلى لا المنهج النقلى، مع تركيز على متغيرات العصر وحرص عل التكيف مع جوانب التغير الاجتماعى الإيجابية فى المجتمع، والتى تسمح بازدهار الشخصية الانسانية.

ينبغى ان يكون الفقه فى خدمة القيم العليا السامية للإسلام، والتى ركزت على الحرية الانسانية والمساواة والعدالة الاجتماعية، واحترام حقوق الانسان. لو لم نسلك هذا المسلك فمعنى ذلك أن نترك الموتى يتحكمون فى الاحياء.

(٣)

أزمة الهوية والمعرفة المشوهة من واقع تساؤلات الشباب

نحن فى حاجة شديدة لأن نقترب من الشباب من زاوية الفهم التعاطفى لامن منطلق الإدانة المسبقة. وهذه الإدانة المسبقة قد تتخذ شكل السخرية من مستوى معرفتهم أو التقليل من شأن امكانياتهم الفعلية، أو هجائهم على اساس شيوع التفاهة فى اهتماماتهم أو السطحية فى تصوراتهم عن العالم، أو أخيرا لتطرفهم الفكرى الذى يكشف عن سهولة انصياعهم وراء شروح مشوهة للدين، يسوقها شيوخ ضلوا طريقهم الى الدعوة لله بالحكمة والموعظة الحسنة، أو يصيح بها مجموعة من الشباب الذين لا يعرفون من الدين إلا قشوره، ولا يحسنون القراءة الصحيحة لآية واحدة من القرآن، ولا يفهمون حرفا من حديث. الإدانة المسبقة مسألة سهلة، غير ان الفهم التعاطفى مسالة بالغة الصعوبة لانها لابد ان تستند الى فهم عميق للطبيعة الانسانية، وتقدير موضوعى لمراحل التطور النفسية والفكرية للإنسان. وهذا

* جريدة الاهرام ٢٣ / ٨ / ١٩٩٣م.

التقدير لابد له ان يقوم على أساس ان لكل مرحلة طبيعة خاصة، قد تفرض سلوكيات من نوع معين. فى مرحلة الصبا والشباب تكثر العواطف الجامحة، وتزدحم النفس بالأحلام الكبار، ويسود يقين ـ على غير اساس موضوعى ـ بقدرة الانسان على تغيير العالم وتطوير المجتمع وإقامة العدل بين الناس. وقد يستمد الشباب يقينه من إيديولوجية سياسية معتدلة، كالانضمام الى حزب سياسى يؤمن بالتغيير التدريجى، أو الانخراط فى سلك جماعة سياسية ثورية ترى ان العنف الطبقى هو الوسيلة المثلى لتصحيح الاوضاع المقلوبة، أو قد تنزع ـ من خلال رؤية دينية خاصة ـ الى أن الحكم بشريعة الله يقتضى الانقلاب على المجتمع الذى يسبح فى الجاهلية، تمهيدا لجعل الحاكمية لله وليس للبشر.

كيف يتاتى لنا أن نمارس الفهم التعاطفى مع مشكلات الشباب بغير أن نسمح لهم بالكلام الحر الطليق، حتى يعبروا عن رؤيتهم للعالم؟ ان هذا السؤال يثير مشكلة اجتماعية حقيقية هى قلة المنابر ـ ان لم نقل انعدامها ـ التى يسمح للشباب بالحديث من خلالها. ولننس فى هذا الصدد المهرجانات الرسمية والندوات الحكومية التى يعتلى المنصة فيها مجموعة من الشيوخ أو من المثقفين الرسميين الذين يرون ان مهمتهم هى تلقين الشباب الخط الفكرى الصحيح الذى ينبغى ان يتبنونه.

نحن فى حاجة ـ كباحثين ومثقفين وساسة واعلاميين ورجال دين ـ إلى أن نجلس لكى نستمع الى الشباب وهم يثيرون تساؤلاتهم، وأن نطيل الاستماع، قبل ان نسارع الى الكلام أو التعقيب أو الرد وكاننا منبع الحكمة الصافية.

لقد اتيح لى فى ندوة فكرية توليت مهمة ادارتها فى معرض الكتاب عام ١٩٩٣، واشترك فيها مجموعة من كبار المثقفين، أن اتعرف مباشرة على تساؤلات الشباب الملحة. اشترك فى الندوة الدكتور حمدى السيد نقيب الاطباء والاستاذ على سالم الكاتب المسرحى المعروف، والدكتور مصطفى كامل السيد استاذ العلوم السياسية، والدكتور حسن نافعة استاذ العلوم السياسية والاستاذ احمد نبيل الهلالى المحامى المعروف والدكتور راضى سعد الاستاذ بطب قصر العينى وياسر فرج فودة ابن الكاتب الراحل الدكتور فرج فودة، والذى اثار اشتراكه فى الندوة اعتراضات بعض الشباب الاسلامى. واعتذر عن عدم الحضور الاستاذ مختار نوح والاستاذ محمد عبد القدوس واللذان أثار عدم حضورهما تساؤلات عديدة أيضا. وقد حرصت على ادارة الندوة بكل الموضوعية الممكنة، ولم احجب سؤالا محرجا، ولا منعت تدخلا مستفزا.

طرح فى الندوة مائة وثمانية وستون سؤالا وتعقيبا، وجه بعضها للمتحدثين فى الندوة، ووجه بعضها لمن أدار الندوة. وقد حرصت على أن احتفظ بهذه الاسئلة حتى يتاح لى أن ادرسها وأن احللها بعد ذلك على مهل. فقد كانت الندوة من المناسبات القليلة التى يتاح فيها للشباب ان يعبروا بغير قيود عن همومهم وآرائهم وانتقاداتهم.

ولو حللنا موضوعات الاسئلة ـ بغير أن نقع فى براثن اجراءات اسلوب تحليل المضمون الشكلية ـ لقلنا ان هذه الموضوعات تثير فى الواقع عديدا من المحاور الاساسية التى تشغل بال الشباب المصرى فى هده الآونة بالرغم من أن العينة ليست ممثلة ـ بالتعبير الاحصائى ـ لان غالبيتهم العظمى كانوا

من الشباب أصحاب التوجه الاسلامى. لابأس. فنحن نريد ان نقترب اكثر ما يكون الاقتراب من هذه الفئة من فئات الشباب المصرى. ويمكن القول ان الغالبية العظمى من الاسئلة والتعقيبات تدور حول محور أساسى هو الهوية. والسؤال الجوهرى المطروح يلمس فى الواقع مشكلة جوهرية تجابه المجتمعات المعاصرة بعد سقوط الانظمة الشمولية، وثبوت فشل الدولة القومية فى احتواء الاختلافات العرقية والدينية، وإقامة السلام الاجتماعى بين الجماعات المختلفة. غير أن مشكلة الهوية فى الوطن العربى عموما، وفى مصر على وجه الخصوص لها خصوصية، وترتبط بشبكة معقدة من العوامل والمتغيرات والاسباب السياسية والاقتصادية والثقافية. ويمكن القول ان أزمة الهوية بدأت فى المجتمع المصرى منذ بدايات النهضة الأولى بعد الاحتكاك مع الغرب، وبروز النموذج الأوروبى سياسيا واقتصاديا وثقافيا باعتباره الأداة الرئيسية للتقدم. ومن هنا ثار السؤال عن صلاحية الاسلام للتطور باعتباره المعبر عن هوية الامة. غير أنه بمرور الزمن ظهر النموذج الليبرالى وسادت قيمه فى عديد من المجتمعات العربية، وعلى رأسها المجتمع المصرى، وفى ظله نشأت الأحزاب السياسية، وظهرت الصحافة الحديثة، وتشكل مجتمع مدنى بكل مؤسساته.

وبقى الخطاب الاسلامى فى حالة دفاع عن الذات الثقافية، ولكنه لم يتح له أن يسيطر على الساحة السياسية. وظهر بعد ذلك النموذج الاشتراكى، الذى أتيح له أن يحل محل النموذج الليبرالى بعد ثورة يوليو ١٩٥٢.

ويمكن القول أن هزيمة يونيو ١٩٦٧ اثرت تأثيرا شديدا على مصداقية النموذج الاشتراكى السلطوى، كما أن عهد الانفتاح الاقتصادى والتعددية

السياسية التى لم تترسخ قواعدها بعد، أتاحت الفرصة لتيار الاسلام السياسى أن يشغل حيزا فى الفضاء السياسى المصرى لم يكن له من قبل.

فى هذه اللحظة التاريخية التى نعيشها، والتى هى فى الواقع مرحلة انتقال اقتصادى وسياسى وثقافى تثار لدى الشباب أسئلة متعددة خاصة بالهوية: هل نحن مسلمون أم عرب؟ هل ينبغى أن نغلق على أنفسنا الابواب، خوفا من تاثير الثقافة الغربية علينا ام نتفاعل مع الغرب؟ هل الاسلام يواجه حربا عالمية، تقتضى منا الدفاع المستميت عن قيمنا الاسلامية، والدخول فى معركة سياسية وثقافية مع أعداء الإسلام؟ هل الديمقراطية نظام غربى مستورد وينبغى رفضه، وتبنى الشورى باعتبارها هى النظام السياسى الإسلامى؟ كل هذه الاسئلة التى تختلف الاجابات حولها تدور فى ذهن الشباب ذوى التوجه الاسلامى. ولأننا نعيش فى عصر البلبلة الفكرية، الذى يتسم بعدم الاتفاق على المسلمات الأساسية، فإن الشباب فى حالة حيرة بالغة. حتى التاريخ المصرى المعاصر لم يسلم من التشويه، نتيجة لمعارك الثار التاريخى بين كافة الفصائل السياسية، مما أدى الى تقديم صورة مشوهة للنضال المصرى فى سبيل الاستقلال والتنمية والتقدم.

وقد عكست هذه البلبلة الفكرية نفسها، فى انتاج نمط من المعرفة المشوهةبالافكار السياسية والثقافية والاقتصادية وبالواقع الاجتماعى نفسه.

حين يطرح الشباب فى الندوة أسئلة أساسية تتعلق بمجموعة من الافكار والظواهر والمؤسسات ينبغى علينا أن نتأملها بعمق، لكى نشخص مشكلة المعرفة المشوهة السائدة فى المجتمع.

ترددت أسئلة شتى عن التطرف، تعريفه، ومعاييره، وسر محاربة الدولة له. وعن الإرهاب، سواء من حيث تعريفه وشرعيته وسياسة الدولة فى

مواجهته. وعن العلمانية وهل هى كفر والحاد، وعن المجتمع المدنى وماذا يعنى؟ وعن النظام السياسى ومؤسساته، وعن المناخ السياسى السائد وهل يسمح بالتعددية أولا، وعن الديمقراطية الغربية، وعن الشورى الاسلامية، وعن تغيير المنكر باليد، ضرورته ومعاييره، وعن الشرعية الدولية وما تتسم به من ازدواجية المعايير، وعن الطابع الدينى لدولة اسرائيل ووجود أحزاب دينية فيها، وعن تدوال السلطة فى مصر، وعن المشروع القومى والصور المتعددة له وطرق حل الصراع بين هذه الصور، وعن التغيير الاجتماعى وهل يكون باتباع الطرق السلمية أم باتباع العنف. وكل هذه التساؤلات هى تساؤلات مشروعة فى الواقع. ولكننا نتظر اليها من زاوية محددة، هى أنها ـ فى كثير من الحالات ـ تعكس تشوها فى معرفة هذا الجيل من أجيال الشباب المصرى. ولا تتعلق المسألة بمجرد نقص المعلومات، ولكنها ترتبط فى الواقع بقصور النظام التعليمى، وفشل السياسة الثقافية، والصراع السياسى.

أما النظام التعليمى، فقد قصر تقصيرا شديدا فى إمداد الدارسين بحصيلة وافية من المعلومات المحققة عن التاريخ المصرى فى مراحله المختلفة، منزهة عن الأهواء والتحيزات، وأخطر من ذلك أنه لم يكون العقل المصرى بطريقة نقدية، بحيث تسمح للشباب بالمفاضلة بين النظريات المختلفة على أساس موضوعى. واذا غابت هذه الملكة النقدية، فمعنى ذلك سهولة خضوع الشباب للاستهواء الفكرى من قبل جماعات سياسية متعددة، تروج لمشاريعها وتجند الأتباع والأنصار، من خلال رفع شعارات عامة جذابة، ولكنها خاوية من المضمون. واذا كان هذا التقصير الجوهرى من قبل النظام التعليمى يمكن التساهل نسبيا معه فى مرحلة الدراسة الإعدادية والثانوية، إلا أنه لايمكن تجاهله حين يتعلق الأمر بالتعليم الجامعى. فى كل أنحاء

العالم يركز تركيزا شديدا على تدريب الدارس على التفكير النقدى. على أن التعليم الجامعى المصرى ـ نتيجة ظروف شتى ومتشعبة ـ مازال يقوم على التلقين، وكأن مهمته ـ كما عبر أحد الشباب فى الندوة ـ تصنيع مجموعة من المواطنين المستأنسين الذين لا رأى لهم، ويتم ذلك من خلال غيبة تقاليد الحوار والاعتداء من قبل السلطة على الحرية الاكاديمية، والإرهاب الفكرى من قبل بعض ممثلى التيارات الدينية المتعصبة، ضد الأساتذة الذين يمارسون حقهم المشروع فى البحث والاجتهاد.

أما السياسة الثقافية، فيظهر فشلها الأكبر فى القسمة الجائرة السائدة بين ثقافة النخبة والثقافية الشعبية. كل الجهود موجهة نحو ثقافة النخبة، مع تجاهل شبه تام للثقافة الشعبية، والتى ـ فى جوانبها السلبية ـ هى التى تشكل العقل المصرى العام. وهذا الانفصام الثقافى أحد جذور التطرف الفكرى والذى أدى من بعد الى الارهاب. نخبة سياسية وفكرية تعيش فى العواصم، وتحتكر صنع القرار السياسى والاقتصادى والثقافى، وغالبية يتشكل وعيها بتأثير جماعات سياسية نشيطة، تصب دعاياتها المثيرة، فى اتجاه هدم شرعية الدولة، ونقض أسس المجتمع القائم، تمهيدا لانشاء مجتمع جديد وفق قراءة مشوهة للاسلام، لا تتوانى عن استخدام العنف للقيام بالتغيير الاجتماعى المنشود.

أما الصراع السياسى بين احزاب المعارضة وحزب الاغلبية، فقد تحول إلى صراع عقيم، لأنه يقوم على أساس المزايدات الصاخبة. فبعض أحزاب المعارضة تدعى أن لديها الحلول الكاملة لكل مشكلات مصر، فقط لو أتيحت لها فرصة الوثوب الى السلطة. وحزب الاغلبية يقنع فى كثير من الأحيان ـ بالدفاع عن منجزاته، واتهام احزاب المعارضة بالغلو والمزايدة.

ويزيد من خطورة الوضع أن أداء النظام الحزبى ذاته مازال مهترئا، لأن بعض أحزاب المعارضة ليست سوى أحزاب عائلية، تسيطر عليها قيادات تاريخية تريد توريث قيادتها الى أبناء العائلة. فى الوقت الذى يقاوم فيه أصحاب المصالح فى حزب الاغلبية كل محاولات تجديد النخبة السياسية، وانضمام الكفاءات القادرة على مواجهة التحديات العظمى التى تجابه مصر فى مرحلة الانتقال.

لكل هذه الاسباب نواجه فى الوقت الراهن، ونتيجة لأزمة الهوية، والمعرفة المشوهة لدى الشباب، بموقف يبدو فيه الاستقطاب السياسى الحاد. وقد يكون السبب كما عبر أحد الشباب فى الندوة، وأنا أقتبس عبارته بالكامل، «اخفاق الاعتدال عن الوفاء بطموح الامة هو سبب شيوع التطرف وعدم القبول بميزان العدل».

قد يكون الحل اذن فى السعى الى الاعتدال فى تبنى المواقف السياسية فى مجال الفعل ورد الفعل، بهدف الوصول الى العدل، والذى هو القيمة العليا التى تسعى المجتمعات الانسانية المعاصرة الى تحقيقها.

(٤)

حيرة الشباب بين البحث عن المعنى والسعى إلى المكانة

يمثل الشباب العربى نصف سكان الوطن العربى تقريبا. ومن هنا لابد لنا فى أى تفكير مستقبلى ان نضع هذه الحقيقة موضع الاعتبار. غير ان المؤشرات السياسية والاقتصادية والثقافية تعكس حقيقة اخرى معاكسة، هى ان الشباب لم يوضعوا فى الاعتبار بالقدر الكافى والملائم والفعال فى السياسات العامة.

لقد عجزت التنظيمات السياسية فى الوطن العربى عن أن تستوعب اجيال الشباب التى يتضاعف أعدادها مع الزمن. ويرجع ذلك إلى اسباب شتى، تختلف بحسب النظام السياسى السائد فى كل قطر. فالنظم السياسية التى تقوم على اساس الحزب الواحد غالبا ما تنتقى من بين فئات الشباب اكثرهم قدرة على الطاعة، والانصياع لسياسات الحزب، والتأييد المطلق لتوجهاته، والولاء التام للقيادة. وفى مثل هذه الاحزاب تقوم الثقافة السياسية

* جريدة الاهرام ٦ / ٩ / ١٩٩٣م.

على أساس التلقين، وفقا لمذهب سياسى جامد، ولا يتاح لهم أبدا حق المشاركة فى صنع القرار، حتى على المستوى الحزبى. ومعنى ذلك استبعاد دوائر عريضة من الشباب، الذين ـ لسبب أو لآخر ـ لايؤمنون بالعقيدة السياسية للحزب الواحد. وبعض هؤلاء الشباب قد يركنون إلى السلبية السياسية المطلقة، فلا يشتركون فى اى نشاط سياسى. وبعضهم الآخر قد تجتذبهم حركات سياسية اخرى نشيطة سواء علنية أو سرية. فى الحالة الاولى نكون بصدد أزمة فى المشاركة السياسية، لها آثار خطيرة، أهمها سلبية جانب هام من المواطنين، مما يؤثر على فاعلية السياسات العامة، ويصيب جهود التنمية بأضرار متعددة. وفى الحالة الثانية فإن تسرب أجيال من الشباب والتحاقهم بجماعات سياسية مناهضة أو متطرفة، قد يؤدى إلى صدام سياسى بينهم وبين النظام السياسى، بما يترتب عليه من قمع سياسى، ورفع لحدة التوتر فى المجتمع، وإذكاء للصراع الاجتماعى.

وهناك نظم سياسية تقوم على أساس التعددية السياسية المفتوحة أو المقيدة بحسب الظروف. ومن هنا يمكن القول ـ نظريا ـ أن اجيال الشباب امامها فرص متعددة للاختيار بين بدائل حزبية متعددة، بحسب ميول واتجاهات كل فرد. غير أنه فى الواقع، قد يجد الشباب نفسه أمام تعددية سياسية مقيدة، لا تتيح لكل ألوان الطيف السياسى ان تعبر عن نفسها. ومن ناحية أخرى قد يكون لميراث السلطوية بكل ما فيها من قمع سياسى، وضبط صارم لحركة الافراد والجماعات، أثره فى جعل الشباب لا ينخرطون فى الأحزاب، اما لعدم إيمانهم بجدية التعددية السياسية، أو لخوفهم من ممارسة العمل السياسى، تحسبا للمخاطر المحتملة. واذا اضفنا إلى ذلك انخفاض معدل الأداء الحزبى ذاته، من ناحية عدم قيام الاحزاب السياسية المختلفةعلى

أسس فكرية واضحة، وسيطرة القلة على مقدراتها، وتحكم أفراد فى عملية صنع القرار، وسيطرة القيادات التاريخية على الأحزاب، كل هذه العوامل قد لا تشجع الشباب على الانضمام إلى الاحزاب السياسية. ولذلك قد نراهم ينصرفون عنها إلى جماعات سياسية اخرى نشيطة، تقدم لهم ـ من الناحية الفكرية ـ المنابع التى ينهلون منها، ومن الناحية التنظيمية الإشباع الذى يتحقق من لعبهم أدوارا محددة.

البحث عن المعنى

نخطىء كثيرا لو تصورنا أن الإنسان ـ أى إنسان ـ يمكن ان يقنع بسد احتياجاته الاساسية من ملبس وغذاء وعمل. فالإنسان ـ هذا الكائن المعقد ـ ومنذ بدء الخليقة فى سعى دائب للوصول إلى معنى لحياته. وهذا البحث عن المعنى اتخذ عبر التاريخ صورا شتى متعددة. غير انه يمكن القول ان الدين منذ آلاف السنين كان المعين الذى استقى منه الناس معنى لحياتهم. والأديان ـ وخصوصا السماوية منها ـ تتضمن فى العادة مجموعة متناسقة من القيم، التى توجه سلوك الافراد، وتؤثر على آرائهم واتجاهاتهم. غير انها ـ اهم من ذلك ـ تمدهم بوسائل شتى، من شأنها ان تحقق لهم اليقين. وهى بِما تتضمنه من أساليب الثواب والعقاب، تحض البشر على طاعة القيم الأساسية التى تنص عليها، وتهددهم بعقوبات شتى دنيوية أو أخروية لو هم خرجوا على حدودها، وخرقوا قوانينها.

غير ان تطور البشرية ادى إلى انحسار الدين باعتباره المصدر الوحيد للقيم، وظهرت فلسفات إنسانية وايديولوجيات سياسية اصبحت منافسة للدين، لأنها قدمت للناس مصادر اخرى للقيم، كما انها تضمنت ايضا أساليب للثواب والعقاب.

لقد برزت الليبرالية باعتبارها ايديولوجية اقتصادية وسياسية، تركز تركيزا شديدا على الإنسان الفرد، فى ظل تقديس الفردية، وتشجيع الصالح الخاص، والمنافسة بحثا عن الأصلح والأقدر. وفتحت الباب امام البشر لكى يتسابقوا فى المجال الاقتصادى، فيغتنى من يغتنى بمجهوده، ويفتقر نتيجة جهله او تقصيره أو عدم استكماله لتعليمه، أو قلة طموحه.

وفى المجال السياسى أيضا اصبحت السوق السياسية ـ إن صح التعبير ـ مفتوحة امام كل كفاءة ترى فى نفسها القدرة على ان تصبح فاعلة ومؤثرة فى مجال المشاركة السياسية وصنع القرار.

ثم ظهرت ـ كنقيض لها ـ الماركسية، بتركيزها على الجماعية وليس على الفردية، وبقيامها على تكافؤ الفرص، وتحقيق العدالة الاجتماعية، ووضع السياسات العامة التى تكفل ازدهار الشخصية الانسانية.

ويمكن القول ان الصراع الضارى الذى دار فى القرن العشرين، لم يكن بين الدين ـ أيا كان ـ وبين هذه الايديولوجيات السياسية المتعارضة، ولكنه بين هذه الايديولوجيات وبعضها البعض. وذلك لأن الدين كان قد تم الاستقرار فى التجربة الاوروبية منذ عصر النهضة على عزله عن السياسة، وتركه مجالا حرا لاختيار كل فرد.

واذا كان الصراع قد حسم فى الفترة الأخيرة، لصالح الليبرالية، بعد انهيار الاتحاد السوفيتى وزوال الكتلة الشرقية بالمعنى السياسى، فليس معنى ذلك ان الصراع الفكرى قد انتهى فى العالم. ولكنه يدخل فى الواقع مرحلة جديدة، أهم سماتها عودة الدين ليكون فاعلا فى الساحة السياسية بصور ودرجات مختلفة فى دول العالم المتقدم، وبشكل واضح فى دول العالم الثالث عموما، والدول العربية خصوصا.

عاد الدين أولا فى صورة موجات من التدين الشعبى فى ضوء ممارسات ثقافية استمدت رموزها ونماذجها من الدين مباشرة. وعاد ثانيا فى صورة حركات اسلامية، تتفاوت بين الاعتدال والتطرف، وانقلب بعضها لتصبح حركات ارهابية صريحة.

وقد ادى ظهور هذه الحركات الى انجذاب اعداد من الشباب اليها، لا لشيء إلا لأنها تمدهم بمعنى محدد للحياة عجزت الأحزاب السياسية على اختلافها عن ان تقدمه لهم، نتيجة قصور اداء النظم السياسية، وضيق سياساتها عن ان تستوعب المشاعر الفوارة، والطاقات الحية للشباب.

ومن هنا فى محاولتنا فهم دوافع الشباب لكى ينضموا لهذه الجماعات الإسلامية، فلابد ان نضع فى الاعتبار - بغض النظر عن الاسباب السياسية والاقتصادية - ان هذا فى حد ذاته تعبير عن البحث عن المعنى، فى عالم واقعى تتدهور فيه القيم، وتجف منابع الافكار الحية، ويعجز المجتمع المدنى بكل مؤسساته، عن ان يقدم لهم المنابع التى يمكن ان يستمدوا منها اليقين. ومن بين الأسباب الرئيسية لهذا التيار، فشل المؤسسات الدينية الرسمية فى انتاج خطاب دينى عصرى، يتناول المشكلات الواقعية التى تجابه الشباب، بأفق فكرى منفتح، وبنظرة عصرية متوازنة. وهكذا يضاف فشل المؤسسات الدينية الرسمية، الى اخفاق المؤسسات السياسية.

السعى إلى المكانة

والانسان باعتباره انسانا لا يبحث فى العادة عن معنى لحياته فقط يستمده من الدين او من بعض الفلسفات الفكرية الانسانية، ولكنه أيضا يسعى إلى تحقيق مكانة اجتماعية فى المجتمع. وليس ادل على صدق

ما نقول، من بروز المنافسات الحادة والمحمومة بين مختلف الجماعات الاجتماعية والأفراد من اجل الوصول إلى المكانة الاجتماعية.

والمكانة الاجتماعية ليس شرطا ان تتمثل فى تحقيق المكانة الاقتصادية التى تسمح للفرد بأن يكون آمنا على حياته، ولكن هناك المكانة الثقافية التى تحقق للفرد ان يكون فاعلا فى الساحة الثقافية، وكذلك المكانة السياسية. السعى إلى المكانة اذن نزوع طبيعى لدى كل انسان، ومن هنا فهو فى بحث دائب عن المؤسسات التى تتيح له ان يبرز مواهبه وينمى قدراته لكى يصل إلى المكانة التى يرى انه يستحقها.

ينطبق ذلك على من ينشطون فى المجال الاقتصادى وأيضا على من ينضمون للأحزاب السياسية، والحركات الاجتماعية. وفى تقديرنا انه نظرا لأن مؤسسات المجتمع المدنى بكل صورها وأنواعها، فشلت فى تقديم المجالات التى يستطيع فيها الشباب أن ينموا قدراتهم للوصول الى المكانة، فقد انصرف بعضهم عنها، واجتذبتهم الحركات الدينية النشيطة، التى قدمت لهم مجالا واسعا للسعى إلى المكانة. ولو تأملنا الادوار التى يلعبها هؤلاء الشباب فى اطار هذه الحركات "التنظيمات الدينية"، من القيام بالدعوة، او التخطيط للتغيير الاجتماعى، أيا كانت وسيلته ، الى تنفيذ الاعمال التى يتفق عليها، لادركنا ان هذه الجماعات لا تقدم لهم فقط المنابع الفكرية التى تمدهم بمعنى للحياة، يتجاوز كل عوامل اليأس والقنوط والاحباط والاغتراب، وانما أيضا ـ وهذه مسالة بالغة الاهمية ـ تقدم لهم مجالات متعددة يجربون فيها قدراتهم، ويحققون انجازاتهم، مما يحقق لهم من الناحية

النفسية والاجتماعية الاشباع الذاتى الذى يعكسه وصولهم الى مكانة اجتماعية بارزة تستمد اهميتها من الهدف العام الذى تعلن فيه الجماعة عن نفسها، باعتبارها تسعى إلى تغيير المجتمع الى الافضل.

البحث عن المعنى والسعى إلى المكانة تفسير ثقافى لمحاولة الشباب الحائر ان يجد له مكانا على خريطة المجتمع.

(٥)

صراع القيم فى مرحلة الانتقال

ليس هناك مبالغة فى القول بأن عديدا من الدول فى الشرق والغرب على السواء تمر بمرحلة انتقال. بل ان العالم كله ـ لو نظرنا اليه من زاوية التراكم التاريخى للخبرة الإنسانية ـ يمر بمرحلة تحول كيفية، تكاد تكون غير مسبوقة.

ولو أردنا أن نتامل بعمق أسباب ومظاهر مرحلة التحول الكونى، لقلنا أنه أتيح لنا أن نشهد ابتداء من عام ١٩٨٩ نهاية الصراع الدامى بين الماركسية والرأسمالية. وهذا الصراع لم يكن مجرد صراع إيديولوجى يدارفقط فى الجامعات ومراكز الأبحاث والدوائر الأكاديمية، ولكنه أخطر من ذلك تحول إلى صراع سياسى عنيف، انقلب إلى مواجهات عسكرية بالغة الحدة سواء بشكل مباشر أو بشكل غير مباشربين الدول العظمى المتنافسة.

ويمكن القول أن مناخ الحرب الباردة التى نشأت عقب انتصار الحلفاء فى الحرب العالمية الثانية، على النازية والفاشية، خيم على العالم بظلاله السوداء قرابة أربعة عقود كاملة. وفى ظله قامت نظم سياسية على أساس

* جريدة الاهرام ٢٠ / ٩ / ١٩٩٣م.

الانقلاب أو الثورة، رافعة شعارات ثورية زاعقة، تدعو للتغيير الجذرى لبنية المجتمع وفق الإيديولوجية الثورية التى لا تؤمن بالاصلاح التدريجى، وسيلة لتطوير المجتمع. وفى مقابلها قامت نظم سياسية أخرى، تنتمى للمعسكر الاصلاحى المحافظ، الذى يتبنى الليبرالية والرأسمالية.

نهاية هذا الصراع الدامى الايديولوجى والسياسى والعسكرى، وخصوصا بعد انهيار الاتحاد السوفيتى، وسقوط دول الكتلة الشرقية، وتحولها الى نظم ليبرالية مقيدة أو مفتوحة ـ حسب الأحوال ـ أدى إلى تغييرات كبرى على صعيد رؤية العالم، وأنساق القيم، وضروب السلوك الاجتماعى، وصور الصراع السياسى، والعلاقة مع الآخر.

آلام مرحلة الانتقال

وقد أتيح لنا فى زيارة لرومانيا أن نشهد بصورة عينية ملموسة آلام مرحلة الانتقال. وكانت البداية اقتراحا من وزارة الخارجية الرومانية قدم إلى الأستاذ إبراهيم نافع لتنظيم ندوة علمية بين مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام وجمعية القانون الدولى والعلاقات الدولية الرومانية. وخططنا للندوة على أساس أن يقوم فريق من خبراء المركز بإعداد مجموعة من الأبحاث تتناول من ناحية مرحلة التحول الكيفية فى العالم، ومن ناحية أخرى مشكلات مرحلة الانتقال من الناحية السياسية والاقتصادية والاقليمية.

وهكذا تشكل وفد برئاسة الأستاذ ابراهيم نافع وعضوية كاتب المقال باعتباره مديرا لمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، والذى أعد بحثا عن «الكونية والأقليمية وتأثيرها على الشرق الأوسط». والدكتور اسامة الغزالى وبحثه عن الانتقال من السلطوية الى الليبرالية، والدكتور محمد السيد سعيد

الذى أعد بحثا عن مصر والنظام العربى، والدكتور طه عبد العليم والذى أعد بحثا عن تحول الاقتصاد المصرى من التخطيط المركزى الى الاقتصاد الحر. وقد عقدت الندوة فى بوخارست فى الأسبوع الأول من سبتمبر. وقد أتاح لنا حضور الندوة وتقديم البحوث، والاستماع الى العروض التى قدمها الخبراء الرومانيون، ان نلم بصورة محسوسة بالمشكلات التى تجابه كلا من مصر ورومانيا فى مرحلة الانتقال. ولعل اولى الملاحظات التى لفتت الانتباه هى التشابه والاختلاف بين التجربة المصرية والتجربة الرومانية. ولا يمكن للباحث ان يضع يده على الفروق بين التجربتين ما لم يطبق المنهج المقارن بصورة دقيقة. ذلك انه عند مقارنة تجربتين مختلفتين، لا بد أن تؤثر عوامل عديدة على الممارسة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. بعبارة أخرى فإن مصر بعمقها التاريخى، وتتابع عهودها السياسية، وموقعها الاستراتيجى، وعلاقتها بمحيطها العربى والأفريقى والإسلامى، ونوعية طبقاتها الاجتماعية، وطبيعة التكوين الفكرى لنخبها السياسية، كل هذه المتغيرات لا بد لها أن تصب فى التجربة المصرية الراهنة فى مرحلة الانتقال، وتؤثر تأثيرا حاسما على الناتج النهائى منها. ونفس الشئ ينطبق على رومانيا بتاريخها الفريد، وتحولها من نظام ملكى دستورى يقوم على الليبرالية، إلى نظام اشتراكى يقوم على أساس التنظيم الشيوعى الواحد، والذى مارس سيطرته على كل مقدرات المجتمع الرومانى بصورة شرسة، كل ذلك لا بد أن يؤثر فى حاضر رومانيا ومستقبلها.

رؤية جديدة للعالم

ولا نبالغ لو قلنا أن أهم ما يميز مرحلة الانتقال الحاسمة التى تمر بها كل من مصر ورومانيا فى الوقت الراهن، هو التخلى عن رؤية للعالم كانت

تركز على الجماعية سواء فى السلوك السياسى، أو فى التخطيط الاقتصادى، أو فى الممارسة الاجتماعية. وهذه الجماعية كانت هى الأساس الفلسفى الذى بنيت عليه كافة هذه الممارسات، وكان منطقها ضرورة اعتقال وحصار الحوافز الفردية، لأنها لا يمكن إلا أن تضر بالصالح العام. ومن هنا حل الحزب السياسى الواحد باعتباره التنظيم الجماعى المحتكر للحقيقة السياسية والمعبر عن الشعب محل التعددية الحزبية. وحل التخطيط الاقتصادى المركزى محل المبادرات الرأسمالية الفردية، التى تنشط فى ضوء متطلبات السوق وقوانين العرض والطلب. وحلت الأنشطة الاجتماعية المخططة، محل مؤسسات المجتمع المتعددة من نقابات واتحادات ونواد سياسية وثقافية، كانت تتمتع باستقلال نسبى ازاء سلطة الدولة. هذه الرؤية للعالم بكل مكوناتها، وبكل تجلياتها العملية فى مجال الفكر والسياسة والاقتصاد والاجتماع، ثبت عبر الزمن فى كل من مصر ورومانيا قصورها عن اشباع الحاجات الانسانية. ونخطئ كثيرا لو قصرنا مفهوم الحاجات الانسانية على الجوانب الاقتصادية أو المعيشية. فالحرية حاجة أساسية، واشباع الجوانب الروحية حاجة أساسية، والتعددية فى الفكر وفى السياسة حاجة أساسية أيضا.

لقد ثبت على سبيل القطع، أنه لا يمكن لحزب سياسى واحد أيا كان تاريخه، وتكوينه، وتمثيله الطبقى، ونوعية قيادته، أن يحتكر الحقيقة السياسية، وأن يزعم انه المعبر الأوحد عن صالح الأمة. ولا نريد أن نخوض كثيرا فيما ثبت من انحرافات الحزب الواحد، وقضائه على التعددية السياسية والتعددية الفكرية ليس فقط فى المجتمع على اتساعه، ولكن فى داخل الحزب ذاته!

ومن ناحية أخرى برز قصور وسائل وأدوات التخطيط الاقتصادى المركزى عن التفاعل الخلاق مع السوق الاقتصادية سواء على المستوى المحلى أو الاقليمى أو العالمى. ولن ندخل هنا فى نقاش حول الاختلاف بين النظرية والتطبيق. بعبارة أخرى فأنصار التخطيط المركزى يدافعون ويقولون العيب ليس فى النظرية ولكنه فى التطبيق. وخصوم التخطيط المركزى يزعمون على العكس أن العيب فى النظرية أساسا، وبغض النظر عن مشكلات التطبيق.

وفى تقديرنا أن كل طرف يبالغ مبالغة شديدة فى التعصب لرأيه. فليس هناك الآن اقتصاد بغير تخطيط، كما انه لا يمكن لاقتصاد حى أن يلغى كلية المبادرات الفردية. وتبقى المشكلة الأزلية هى الحديث عن نوعية التخطيط مركزيا كان أو تأشيريا أو رأسماليا يتم من خلال اتفاق العمالقة الذين يسيطرون على السوق، ومن ناحية أخرى نطاق وحدود الممارسات الفردية.

واذا كان الحزب السياسى الواحد ثبت فشله فى التعبير عن مختلف الرؤى السياسية والفكرية فى المجتمع، وكذلك ثبت قصور التخطيط الاقتصادى المركزى عن الوفاء بالاحتياجات الاساسية للناس، فإن الممارسة الاجتماعية السلطوية التى قضت على حيوية المجتمع المدنى، ثبت ايضا فساد الأسس التى تقوم عليها، وسلبية النتائج التى تحصلت من خبرتها.

الصراع بين القديم والجديد

وقد أدى التحول من الرؤية القديمة للعالم والتى كانت تقوم على الجماعية الى الرؤية الجديدة التى تقوم أساسا على الفردية فى مجالات

السياسة والاقتصاد والاجتماع إلى صراع حاد وعنيف بين أنساق القيم القديمة وانساق القيم الجديدة البازغة. وهذا الصراع يعبر عن نفسه للأسف الشديد ليس فى صورة صراع ايديولوجى يبحث عن الأصلح للمجتمع، ولكنه فى كثير من الأحيان اتخذ صورة الفساد المنظم، واطلاق سراح الغرائز الفردية فى أقبح صورها، وتصوير النجاح الاجتماعى بأنه نجاح مالى فى المقام الأول. بعبارة أخرى تتحدد المكانة الاجتماعية بقدر ما تملك من ثروة، وبغض النظر عن كيف حصلت عليها، بطريقة مشروعة وغير مشروعة. وهذه الحالة الفوضوية فى مجال القيم، سبق لعلم الاجتماع ان درسها حين تحدث عن ظاهرة «الأنومى» ويعنى بها أساسا الافتقار الى معايير أخلاقية واضحة للحكم على ضروب السلوك المختلفة، مما يؤدى فى النهاية إلى الاغتراب الفردى والجماعى. ومما لا شك فيه أن المجتمعات تختلف وهى تعبر مرحلة الانتقال ــ التى لم تستقر فيها انساق القيم بعد ــ فى درجة الفوضى الاجتماعية واتجاهاتها وصورها العملية.

ولو شئنا أن نمثل المسألة بصورة تقريبية، لقلنا أن هناك طرفين متقابلين، أحدهما تصبح فيه حالة الفوضى هى الحالة السائدة، والمثل البارز لذلك الآن هو روسيا، التى تتحكم فيها المافيا السياسية والاقتصادية، والطرف الآخر قد نرى فيه بلادا تمر بحالة من الفساد والتحلل، ولكنها لم تصل لحالة الفوضى الكاملة.

ومن هنا يصبح التصدى لمشكلة الفساد من أهم الواجبات التى ينبغى أن تنهض بها النظم السياسية التى تمر بمرحلة الانتقال. وهذا التصدى لا ينبغى أن يقتصر فقط على تشريحها فى وسائل الاعلام، أو كشف

المسئولين عنها، ولكن لا بد من تصدى البرلمان من خلال سلطة الرقابة لمشكلة الفساد. ومن ناحية مقارنة، فقد تصدى مجلس الشعب المصرى من خلال عدد من الاستجوابات لبعض حالات الفساد. غير أن عدم متابعة الموضوع بعد الرد على الاستجواب قد يعطى الانطباع بعدم فاعلية الرقابة البرلمانية فى التصدى لظاهرة الفساد. وهذه مسألة خطيرة، لأنها قد تؤدى ـ عبر الزمن ـ الى عدم مصداقية النظام البرلمانى فى أعين الجماهير. وهذه الملاحظة صغتها فى الواقع، فى ضوء متابعتى لأخبار تصدى البرلمان الرومانى لمشكلة الفساد فى جلسة استمرت عدداً كبيرا من الساعات وانتهت بلا قرارات حاسمة. ومن هنا خلصت الصحافة الرومانية الى نتيجة أساسية مفادها أن المناقشات حول الفساد كانت جعجعة بلا طحن!.

هذه بعض مشكلات مرحلة الانتقال التى تستدعى متابعات أخرى فى المستقبل القريب.

(٦)

الديموقراطية وقياس الرأى العام

مرحلة الانتقال التى يمر بها النظام العالمى من ناحية وغالبية النظم السياسية فى العالم الثالث من ناحية أخرى، والتى تحدثنا عنها من قبل، تتميز بأننا نشهد عصر الانتقال من الشمولية والسلطوية إلى الديمقراطية.

ولكن ماذا تعنى الديمقراطية؟ هل هى فقط احترام التعددية بكل أشكالها السياسية والفكرية؟ وهل هى فقط تطبيق مبدأ سيادة القانون بكل صرامة واحترام حقوق الانسان؟

وهل هى فقط السماح بتكوين الاحزاب السياسية وممارستها لنشاطها فى المجال العام، وتداول السلطة؟ وهل هى اتاحة كل الفرص أمام مؤسسات المجتمع المدنى لكى تزدهر وتقوم بأدوارها الهامة فى مجال ترقية الوعى العام والتنمية؟ نعم الديمقراطية هى كل ذلك، بالاضافة إلى بعد اساسى لا يشار اليه كثيرا مع أهميته القصوى، وهو أن الديمقراطية بكل ما تتضمنه من مؤسسات، وما تنهض عليه من قيم هى: النظام الأمثل فى عملية ترشيد

* جريدة الاهرام ٢٧ / ٩ / ١٩٩٣م.

صنع القرار. ذلك لأنها تسمح بالنقاش العام على مستوى المجتمع من خلال الأحزاب السياسية ووسائل الاعلام بتأثيرها الهائل فى المجتمع المعاصر، للقرارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وهى بذلك تتيح الفرصة لصانعى القرار أن يتاملوا ويدرسوا ويفاضلوا بين البدائل المختلفة. ونحن نعلم جميعا أن تشخيص المشكلات الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية - ان اتبع للتوصل إليه المنهج العلمى فى التفكير - قد يكون مسالة هينة. ولكن يبقى التحدى الأساسى هو كيفية التصدى للمشكلة، وبأى أسلوب، وبأى تكلفة؟

استراتيجية المواجهة

المجتمعات المعاصرة، المتقدمة منها والنامية تجابه بمشكلات جسيمة. غير أن هذه المشكلات من ناحية النوع والحجم تختلف بطبيعة الحال من مجتمع إلى مجتمع. ولو نظرنا إلى مجتمعنا المصرى لأدركنا على الفور أننا بصدد ثلاث مشكلات رئيسية: المشكلات الاقتصادية، التى تتمثل فى حل الأزمة المزمنة للاقتصاد المصرى، وفق سياسات التكيف الهيكلى التى توصى بها المؤسسات الدولية، والمشكلة السياسية التى تتعلق بتوسيع إطار الديمقراطية، وتثبيت قواعدها فى النظرية والممارسة، والمشكلة الثقافية التى تتجلى فى الاستقطاب الحاد بين أصحاب الرؤية العلمانية، وأصحاب الرؤية الدينية فيما يتعلق بطبيعة الدولة وقيم المجتمع.

والسؤال هنا: كيف سنواجه كل هذه المشكلات؟

اللجوء إلى الخبرة العلمية مسألة أساسية، فى إطار استراتيجية شاملة للمواجهة، بشرط توافر الإرادة السياسية، والاعتماد على أفضل العناصر الحية من الخبراء والسياسيين، وبشرط توافر الحد الادنى من مقومات رؤية

مستقبلية للمجتمع. وضرورة هذه الرؤية المستقبلية فى كونها ستجعلنا لا نغرق فى مشكلات الحاضر، لكى نحلها مشكلة إثر مشكلة، فذلك قد يؤدى بنا إلى ضياع الاتجاه. الرؤية المســـتقبلية هى وحدها الكفيلة بتحقيق التجانس فى الاجتهادات الوطنية لحل مشكلات المجتمع، وتوفير التناسق الضرورى بين الخطط الاقتصادية والسياسية.

غير ان المواجهة تحتاج قبل ذلك، إلى معرفة حقيقية باتجاهات وآراء الناس، الذين عادة ما ينتمون الى طبقات اجتماعية مختلفة، قد يكون لها رؤى متباينة للعالم، وغالبا ماتؤثر فى تشكيل وعيها الاجتماعى متغيرات شتى. لدينا متغيرات التعليم، والدخل، والجنس، والسن، ورؤى العالم، وهى التى تؤثر تأثيرا بالغا فى الاتجاهات والآراء.

ولكن كيف نتعرف على هذه الاتجاهات والآراء؟ ليس لدينا سوى وسيلة علمية هى قياس الرأى العام.

قياس الرأى العام

قياس الرأى العام يرتبط ارتباطا وثيقا بالنظم الديمقراطية. وهذه النظم لايمكن أن تزدهر إلا إذا كان المجتمع مفتوحا، وساحة الحوار والاختلاف تسع كل الآراء، وتعبر عنها كافة الاتجاهات المتصارعة.

والتراث العلمى لقياس الرأى العام، من ناحية النظرية والمنهج والوسائل المنهجية والأخلاقيات تراث زاخر، وحافل بالتجارب المقارنة التى تستحق الدراسة والتحليل. وهذا التراث لم يتح له أن يدرس بطريقة منهجية فى الوطن العربى من قبل. المكتبة العربية فقيرة فقرا ملحوظا فى الكتب التى تصدت لهذا الموضوع الحيوى. وقد يرد ذلك الى رسوخ النظم السلطوية فى

الوطن العربى، والتى مارست القهر السياسى، ومنعت بالتالى حرية التعبير عن الآراء والاتجاهات. غير انه مع الانفتاح السياسى والتحول من السلطوية إلى التعددية، كان لا بد لباحث جسور أن يتصدى بالتأصيل العلمى، وبشمولية النظرة، وبسعة الثقافة، وبتنوع التجارب، لمشكلات قياس الرأى العام، حتى يفتح الطريق أمام تطبيق قياسات الرأى العام فى مجتمعاتنا العربية على أسس منهجية سليمة.

وقد استطاعت الأستاذة الدكتورة ناهد صالح أستاذة علم الاجتماع ومديرة المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ان تتصدى لهذه المهمة، وأخرجت مؤخرا كتابها الهام: قياس الرأى العام: الماضى والحاضر والمستقبل، والذى نشره المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية.

والمؤلفة معروفة فى الأوساط العلمية بدراساتها الرصينة فى مناهج البحث، والتى تتميز بعمق الاطلاع على المراجع العلمية، وبالأسلوب الفريد الذى ينهض على التعريف الدقيق بمشكلات البحث، وتأصيلها تأصيلا عميقا، وصياغة نتائج اساسية تأتى من خلال التدليل على مسلمات، بناء على تطبيق خلاق للمنهج المقارن. والدكتورة ناهد صالح فى مشروعها الجسور والذى يمثل الكتاب الذى نتحدث عنه الحلقة الأولى فى سلسلة متواصلة من الكتب، لاتبدأ فى الواقع من فراغ. ذلك ان المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية كان رائدا حين أنشأ أستاذنا الدكتور احمد خليفة فى إطاره جهاز قياس الرأس العام، وشكل له مجلسا علميا، تشرف كاتب المقال بعضويته منذ بداية انشائه. وقد مر هذا الجهاز بتجارب متعددة فى قياس الرأى العام فى مصر، فى وقت لم تكن فيه الاضواء السياسية الخضراء قد فتحت الطريق أمام الخبراء والباحثين للتصدى

للمشكلات السياسية الحساسة. هذا التراث الذى يمثله انتاج هذا الجهاز فى قياس الرأى العام بسلبياته وإيجابياته، ربما كان أحد الدوافع الرئيسية للمؤلفة، بعد دراسة تجربته دراسة نقدية، للتخطيط لمشروعها فى الدراسة الشاملة لقياس الرأى العام.

وكتاب الدكتورة ناهد صالح يتضمن أولا مقدمة للدكتور أحمدخليفة، أحاطت بالمشروع بنظرات نافذة، ثم جزءين: الجزء الأول: المرحلة التاريخية لقياس الرأى العام، حيث ناقشت فى خمسة فصول متوالية: البدايات المبكرة، ومرحلة التأسيس والانتشار ومرحلة التراجع والمراجعة، ومرحلة الاندفاع والانطلاق، ومرحلة النضج. أما الجزء الثانى: فهو داسة غير مسبوقة لتاريخ قياس الرأى العام فى الاتحاد السوفيتى السابق. وأهمية هذه الحالة، أن الاتحاد السوفيتى كان يمثل نموذجا بارزا للمجتمعات الشمولية، التى لا تسمح إطلاقا بقياس الرأى العام، وذلك لأن الحزب السياسى الواحد كان يحتكر فى الواقع الحقيقة السياسية. ومتابعة التطور من المنع المطلق، إلى الانفتاح الكامل فى إجراء قياسات الرأى العام تجربة تستحق الدراسةوالتأمل.

ويلفت النظر بشدة فى هذا الكتاب الرائد، أن المؤلفة تمتلك ناصية موضوعها تماما، ويبدو ذلك فى احالاتها المرجعية الغزيرة، وفى حداثة المراجع التى رجعت إليها، وفى الخبرة التى اكتسبتها من الحضور المنتظم لمؤتمرات قياس الرأى العام العالمية.

مشكلات قياس الرأى العام

ثبت من الممارسة أن قياس الرأى العام ليس مجرد مسألة أكاديمية ينشغل بها فريق من الباحثين، بل إنه يتعلق مباشرة بالممارسة السياسية فى المجتمع.

وقد لوحظ فى إطار الممارسة ان عديدا من الصحف والمجلات فى المجتمعات المتقدمة تقوم بإجراء قياسات للرأى العام، سواء فيما يتعلق بشعبية الزعماء السياسيين، أو استطلاع الرأى بصدد السياسات العامة المختلفة، أو فيما يتعلق بانتخابات الرؤساء، وانتخابات الهيئات التشريعية. وقد أثارت هذه الممارسات تساؤلات شتى عن مدى علمية هذه القياسات للرأى العام التى تقوم بها، ومدى التزامها بالمواثيق الاخلاقية التى صاغتها الجمعيات العلمية والمهنية المهتمة بالرأى العام. ولعل شيوع بعض الممارسات غير الأخلاقية مثل الاعتماد على عينات غير ممثلة، أو عدم التعريف الدقيق بمكونات العينة وكيفية اختيارها، أو التحيز فى صياغة الأسئلة، الى مناداة الاوساط الاكاديمية والمهنية بأهمية الالتزام بالمواثيق الاخلاقية، والتى تضع قواعد دقيقة لنشر نتائج قياسات الرأى العام. بل إن بعض البلاد تمنع نشر نتائج قياسات الرأى العام قبل أسبوعين من إجراء الانتخابات التشريعية، حتى لا يؤثر النشر المغرض على العملية السياسية ذاتها.

واذا القينا نظرة على الممارسات المصرية فى هذا المجال، لوجدنا أن الصحف والمجلات اتجهت منذ سنوات الى القيام بما اسمته قياسات للرأى العام، ونشرت نتائجها، بغرض التأثير على صانع القرار، أو بهدف الترويج لايديولوجية الحزب الذى تعبر عنه. وحدثت فى هذا الصدد اخطاء علمية شتى، وممارسات غير اخلاقية، ترد - فى كثير من الأحيان - الى عدم الإلمام بالقواعد الاساسية فى قياسات الرأى العام.

ومن هنا يمكن القول أن المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية الذى يعد الآن لندوة علمية جامعة عن قياس الرأى العام والصحافة يمكن أن يلعب دورا أساسيا فى ترشيد الأداء فى هذا المجال الحيوى، المرتبط ارتباطا

وثيقا بازدهار الديمقراطية فى بلادنا. وهذا الازدهار يرتبط بالتعرف العلمى على آراء الناس واتجاهاتهم.

وهكذا يمكن القول أن اجراء قياسات الرأى العام على اسس علمية سليمة، وتعدد المعاهد والمراكز ووسائل الاعلام التى تقوم بها، وشمولها لكافة المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية، سيكون احد الملامح الأساسية في مرحلة الانتقال من السلطوية إلى التعددية.

وسيظل السؤال الأساسى الذى يثار فى كل وقت ـ كما عبر عن ذلك الدكتور أحمد خليفة ـ «ترى ماذا يقول الناس وما رأيهم فى هذا أو ذاك؟ تساؤل للجماعات والشعوب فى كل وقت وفى كل الأزمنة».

(٧)

تكوين العقل النقدى فى عالم متغير

تكوين العقل النقدى احدى المهام الرئيسية لأى ثقافة معاصرة. وينبغى ان ينعكس هذا التوجه على السياسة الثقافية فيما يتعلق بالنظام التعليمى والنظام الاعلامى وبوجه عام نظام التنشئة الاجتماعية.

وتشتد الحاجة الى العقل النقدى فى هذه المرحلة الحاسمة التى تمر بها البشرية، بعد نهاية الحرب الباردة، وإرهاصات تشكل نظاما عالميا جديدا.

والمتأمل للأحداث الدرامية المتلاحقة التى اخذت تترى منذ عام ١٩٨٩ حتى الآن، قد يخالجه الاحساس بأن القرن العشرين ـ وهو يقارب على النهاية ـ شرع فى تصفية كثير من الخلافات الايديولوجية، التى شغلت العالم طوال القرن. ولا شك ان أبرز صراع ايديولوجى كان بين الماركسية والرأسمالية. وها نحن نرى فى الوقت الراهن الآثار المدمرة التى ترتبت على سقوط النظم الشمولية فى الاتحاد السوفيتى ودول الكتلة الشرقية. موجات

* جريدة الاهرام ١١ / ١٠ / ١٩٩٣م.

الفوضى السياسية والاقتصادية سادت هذه البلاد، واحتمالات الحرب الأهلية في روسيا تهدد بمخاطر عظمى ليس على مستوى روسيا فقط وانما على مستوى العالم كله. فقد مضى الزمن الذى كان يمكن فيه حصار صراع اقليمى فى اطار معين، أو حتى صراع داخلى على السلطة فى دائرة محدودة لا تتعداها. واذا اضفنا إلى ذلك ظهور الدعوات العنصرية الجديدة فى أوروبا، وممارسة ما اطلق عليه سياسات التطهير العرقى فى البوسنة والهرسك، واخطر من ذلك كله الدعوة الصريحة لشن حروب ثقافية ضد الاسلام، أو الكونفشيوسية، واذا اضفنا إلى ذلك المجاعات فى بلاد العالم الثالث، والاضطربات فى مناطق أخرى، لأدركنا أننا نحتاج حقا الى عقل نقدى حتى يستطيع ان يستوعب ويحلل شظايا الأحداث التى تنقلها كل ساعة وسائل الاعلام العالمية. ويصبح السؤال الملح كيف تستطيع مؤسسات المجتمع المدنى ان تشارك اجهزة الدولة فى تشكيل العقل النقدى؟.

دور المؤسسات الدينية

وليس لدينا شك فى أن المؤسسات الدينية يمكن ان تلعب دورا أساسيا فى هذا المجال. لقد لعب المسجد فى الاسلام دورا هاما فى التثقيف العام، كما لعبت الكنيسة فى المسيحية نفس الدور. ومن هنا يمكن القول بأن كلا من المسجد والكنيسة يمكن لو أعيد النظر فى الوظائف التى يقومان بها أن يكون التردد المنتظم عليهما، فى اطار مشروع ثقافى متكامل وسيلة من وسائل تشكيل العقل النقدى.

غير ان ذلك يقتضى تجديد النظر للمؤسسة الدينية، بحيث لا تقتصر على شرح النصوص الدينية، وانما تنتقل ـ أبعد من ذلك ـ لتكون مجالا

لتقديم الخبرة عن مختلف جوانب العالم المتغيرة، وعن الظواهر الثقافية والسياسية والاقتصادية على المستوى الكونى والاقليمى والمحلى.

وفى هذا الاطار ووفق هذه النظرة جددت بعض المساجد من وسائلها، وذلك بفضل تخطيط برامج ثقافية تتجاوز الخطاب الدينى بمفهومه التقليدى. ونفس الشيء تفعله الكنيسة الآن من خلال تشكيل مجموعات للتنمية الثقافية.

وقد اتيح لى ان ألمس عن كثب هذا النشاط حين دعتنى أسقفية الشباب فى بطريركية الأقباط الأرثوذكس بالقاهرة لإلقاء محاضرة فى البرنامج الذى تنظمه مجموعة التنمية الثقافية. وقد لفت نظرى اولا ان المحاضرين فى هذه الدورة كانوا اربعة، ثلاثة منهم مسلمون هم الأساتذة، سامى خشبة، ومحمد عمارة، وكاتب المقال، ومثقف قبطى بارز هو الدكتور وليام سليمان قلاده. ويدل ذلك على انفتاح فكرى أصيل، ورغبة جادة فى الحوار حتى مع بعض ممثلى الاسلام السياسى وما يقدمونه من طروحات معروفة.

كان عنوان المحاضرة التى طلبت منى «نحو تكوين عقل واع»، وحضرها مجموعات كبيرة من الشباب والشابات، وكانت اسئلتهم وملاحظاتهم النقدية، وآراؤهم مثيرة فعلا للتفكير، لأنها نبعت عن أفق فكرى مفتوح، لا يؤمن بالانغلاق.

المنهج التاريخى النقدى المقارن

لقد ترجمت موضوع المحاضرة اولا الى فكرة محددة، هى أن العقل الواعى، هو العقل النقدى، وان العقل النقدى ـ حتى يتشكل ـ لابد له

من منهج، وأن هذا المنهج هو الذى اطلق عليه المنهج التاريخى النقدى المقارن. منهج تاريخى أولا، لانه بغير الغوص فى البعد التاريخى لايمكن ان نفهم الظواهر المعاصرة. غير اننا لا نقصر مفهوم التاريخ على التاريخ السياسى فقط، والذى غالبا ما يكون هو تاريخ الملوك والحكام أو النظم السياسية. نحن نبسط من مفهوم التاريخ لكى يشتمل على التاريخ الاجتماعى للشعوب بكل مكوناته. ذلك انه فى أغلب الأمر، يمكن اذا ألممنا بهذا التاريخ ان نفهم كثيرا من الظواهر المعاصرة. هل يمكن مثلا ان نفهم ظاهرة الاحياء الاسلامى المعاصرة، بغير الاستعانة بالمنهج التاريخى والعودة الى اللقاء العاصف بين الحملة الفرنسية على مصر بقيادة نابليون والمجتمع المملوكى المصرى؟ ألم ينشأ نتيجة لهذا اللقاء استجابات متباينة للتحدى الغربى؟ وألم يكن من بين هذه الاستجابات استجابة تيار الاصلاح الدينى بقيادة الشيخ محمد عبده، الذى كان متحمسا لاثبات أن الاسلام لا يتناقض مع العلم الذى يميز الحضارة الغربية؟ وألم ينتقل هذا التيار بعد ذلك ـ من خلال مسارب شتى ـ الى الشيخ رشيد رضا، ومنه الى حسن البنا، الذى استطاع بتكوين جماعة الاخوان المسلمين أن يغير تغييرا جوهريا من أساليب المواجهة الاسلامية ضد التحدى الغربى؟

واذا أردنا ان نستمر فى تعقب المراحل التاريخية لوقفنا وقفة طويلة عند سيد قطب، والذى مثلت افكاره فى مرحلة التكفير الحذر الذى نبعت منه كل الجماعات الاسلامية المتطرفة، والتى تحولت الى الإرهاب بعد ذلك؟

هذا مجرد مثل على أهمية الدراسة التاريخية للظواهر المعاصرة. غير أن ذلك لا يكفى، بل لا بد لنا من ممارسة النقد للظواهر الفكرية والسياسية والاجتماعية التى نخضعها للبحث والدراسة. والنقد فى تقديرنا لا بد له ان

يعتمد على مناهج وأساليب علم اجتماع المعرفة. وهذا الفرع من فروع علم الاجتماع يحاول الربط بين الانتاج الفكرى والبناء الاجتماعى، على اساس ان أى مفكر أو باحث أو مثقف عادة ما يعبر ـ بطريقة شعورية أو لا شعورية ـ عن جماعة اجتماعية ما ينتمى اليها. ومهمة الباحث الناقد هنا هى إسناد فكر المفكر إلى هذه الجماعة الاجتماعية، حتى يحدد فى النهاية أى مصالح سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية يدافع عنها.

وتبقى بعد ذلك المقارنة كوسيلة منهجية لتكوين العقل النقدى. فكثير من الظواهر لا يمكن فهمها الا بمقارنة وضعها فى الماضى فى اطار نفس المجتمع، مثل مشكلات المرأة العاملة أو المشكلة السكانية، أو صراع القيم فى المجتمع. أو بمقارنة الظاهرة بظواهر مماثلة موجودة فى مجتمعات اخرى. كأن نقارن بين ظاهرة الاحياء الاسلامى وظواهر الاحياء المسيحى والاحياء اليهودى.

ظاهرة الاحياء الاسلامى

وقد حاولت تطبيق هذا المنهج على ظاهرة الاحياء الاسلامى. واقتضى هذا فى البداية تفنيد دعاوى المستشرقين التى تزعم ان حركات الاحياء الدينى تتخصص فيها منطقتنا العربية والاسلامية. ذلك انه يمكن رصد حركات للاحياء الدينى فى اطار المسيحيةواليهودية.

ثم لاحظنا ثانيا ان ربط الاحياء الاسلامى بتخلف المجتمعات العربية والاسلامية يجافى الحقيقة والواقع، لأن ظاهرة الاحياء الاسلامى ـ بجوانبها المتعددة ـ أعقد وأغنى من ان تختزل بردها قسرا الى ظاهرة التخلف. والدليل على ذلك ان هناك حركات احياء مسيحية فى الولايات المتحدة الامريكية وفى اوروبا، مع ان هذه ـ ولا مجال للشك ـ مجتمعات متقدمة،

يسيطر عليها العلم وتسودها التكنولوجيا. لماذا اذن تظهر فيها حركات الاحياء الدينى؟

هذا سؤال هام من شأن الإجابة الموضوعية عليه، ان تجعلنا نفهم دواعى قيام حركات الاحياء الاسلامى ذاتها.

وقد تصدى للرد على السؤال عالم اجتماع امريكى شهير هو دانيل بل، حين أجاب فى محاضرة له ألقاها فى لندن وعنوانها «العودة إلى المقدس» أن السبب يكمن فى أن الحداثة الغربية وصلت الى منتهاها. ويقصد على وجه التحديد أن إسراف الحضارة الغربية فى الاعتماد على العقل والعلم والتكنولوجيا، أدى إلى شقاء الإنسان الغربى، لأنه ـ تحت وطأة الفردية العميقة التى تميز السلوك الاجتماعى ـ لم يجد وسائل حقيقية تسمح له بإشباع حاجاته الروحية. ومن ثم أدى الاغتراب الى عودة مجموعات من الناس إلى الدين، علّهم يجدون فيه اليقين الذى افتقدوه فى ظل النزعة العلمية العملية النفعية التى تسود المجتمعات الغربية المتقدمة.

واذا قبلنا هذا التفسير الثقافى لحركات الاحياء المسيحية واليهودية فى الغرب المتقدم، فهل ينطبق نفس التفسير على حركات الاحياء الاسلامى؟ من الواضح أنه لا ينطبق لسبب بسيط هو كون مجتمعاتنا لم تزل فى بدايات الاستعانة بالعلم والتكنولوجيا فى تسيير امور حياتها. اذن اين يكمن التفسير؟

أحد التفسيرات الثقافية هو أن مجتمعاتنا العربية عجزت عن تحقيق الحداثة بمفهومها الغربى. بعبارة اخرى فشل الممارسات العلمانية الليبرالية منها أو الاشتراكية هو الذى فتح الطريق لحركات الاسلام السياسى المعاصرة والتى تقدم نفسها كبديل للنظم السياسية القائمة.

غير أنه فى هذا المقام لا بد من التفرقة بين حركات الاحياء الاسلامى من ناحية، وحركات الاسلام السياسى من ناحية أخرى. فليس شرطا ان الجماعات التى تعمل فى مجال الاحياء الاسلامى، تخطط للانقضاض على الحكم. فكلمة الإحياء اوسع مجالا من ذلك بكثير، لانها بمعناها الدقيق تعنى تقديم قراءة جديدة ومعاصرة للمنابع الدينية، بغرض تجديد الممارسة الدينية.

أما جماعات الاسلام السياسى والتى انتقلت من الدعوة لفكرها المتطرف، الى ممارسة الارهاب، فليس شرطا ان تنتمى لحركات الاحياء الاسلامى. لانها فى الواقع تنهض على اساس قراءة مشوهة للاسلام، وتدعى الهيمنة على تفسير النص الدينى.

تشكيل العقل النقدى يثير فى الواقع مشكلات نظرية وعملية متعددة، تستحق ان تتابع فى المستقبل.

(٨)

أزمة العقل السياسى العربى

ليس لدينا شك فى أن العقل السياسى العربى يمر بأزمة عميقة. وهذه الأزمة لها مظاهر متعددة، من بينها غلبة السلفية السياسية ـ إن صح التعبير ـ على مجمل اطروحات التيارات السياسية الفاعلة فى المحيط العربى. وإذا أضفنا الى هذه المظاهر العجز الواضح عن التعامل الايجابى الفعال ـ من وجهة النظر الفكرية ـ مع المتغيرات العالمية، والبلبلة الكبرى التى أعقبت الاتفاق الفلسطينى الإسرائيلى لأدركنا اننا أمام ظاهرة تستحق التحليل.

ونريد أن نركز فى هذا المقال على المظهر الأول من مظاهر الأزمة، ونعنى غلبة السلفية السياسية.

وابتداء لا بد أن نتبنى تعريفاً واضحاً لما نعنيه بالسلفية السياسية. فى تقديرنا أن لها معنيين: الأول يشير الى التشبث بالنصوص الايديولوجية والتفسير الحرفى لها، والثانى يشير الى التمسك بممارسات سياسية قديمة وعدم الاقتناع بأن تغير الظروف جدير بإحداث التغيير فى اتجاهات وأساليب الممارسة.

---

* جريدة الاهرام ١٨ / ١٠ / ١٩٩٣م.

ويمكن القول بأنه فى كل مجتمع سياسى إنسانى معاصر، هناك سلفيون، يتخندقون فى المواقع الفكرية القديمة، ولا يريدون أن يخرجوا منها ليستنشقوا هواء التجديد، ويدافعوا باستماتة عن رؤى وأفكار وقيم تجاوزها التاريخ، وأصبحت مفارقة لروح العصر.

غير أنه يمكن القول بأنه فى المجتمعات السياسية الحية، تغلب تيارات التجديد والمعاصرة على التيارات السلفية. ومن ثم فهى لا تمثل ـ فى العادة ـ سوى جيوب فكرية منعزلة، ليست مؤثرة على التيار الفكرى العام، ولا فاعلة فى توجيهات المجتمع أو سياسة الدولة. غير أنه فى مجتمعنا العربى يمكن القول بأن الغلبة فى الواقع هى لهذه التيارات السلفية السياسية، مما يؤدى الى وجود ازمة حقيقية يتعين مواجهتها.

أنواع من السلفية السياسية

واذا كان مصطلح السلفية قد استخدم من قبل لنعت تيار دينى معين يهدف ـ فى اطار الإسلام ـ للعودة الى الأصول والتمسك بعادات السلف وطرائقهم فى التفكير، وأساليبهم فى حل المشكلات، الا أنه اليوم يمكن أن ينطبق على تيارات سياسية أخرى ليست لها بالضرورة جذور دينية.

وعلى ذلك تتعدد السلفيات بتعدد التيارات السياسية الموجودة فى الساحة.

وإذا بدأنا بالسلفية الإسلامية المعاصرة، والتى تأخذ طابعا سياسيا، وتنادى ـ فى ظل ما يعرف بالإسلام السياسى ـ الى تغيير طبيعة الدولة والمجتمع، فيمكن القول بأنها تثير ـ أول ما تثير ـ المشكلة الصعبة والحساسة المتعلقة بقدسية النص الدينى. ذلك أن هذه القدسية المتفق عليها بين الجميع

تقريبا، تضع حدودا وحواجز أمام القراءة الحرة للنص. بعبارة أخرى تجابه قارئ النص الدينى مشكلات معرفية ومنهجية شتى، بالإضافة الى حساسية الاقتراب من المقدسات. وقد أدى ذلك فى التطبيق إلى آليات متعددة استخدمت لقراءة النص. فهناك أولا آلية التشبث بالنص وعدم الخروج عن دائرته إلا فى أضيق الحدود. وتمثل هذه الآلية منهج الاتجاه المحافظ فى التفسير. وهناك آلية أخرى هى استخدام المنهج العقلى فى قراءة النص الدينى ومحاولة استخراج المنطق الكامن وراءه ــ ليس على أساس إيمانى ــ وانما على أساس العثور على حكمته التى لا بد أن تتفق مع العقل. وهناك آليات أخرى أكثر جسارة، وهى التى تحاول القراءة الحرة للنص متحررة من المحاذير الدينية التقليدية، محاولة استخدام المناهج الحديثة فى التأويل، وتحليل الخطاب، وهنا يمكن أن يصطدم من يخوض هذه المغامرة، بمقاومة عنيفة من أنصار الفكر التقليدى المحافظ قد تصل الى درجة اتهامه بالزيغ عن العقيدة، وعدم الإيمان.

فى ضوء ذلك كله يمكن القول بأن الخطاب السياسى الإسلامى المعاصر الذى تتبناه الجماعات الإسلامية المتشددة، لا تقنع فقط بممارسة السلفية بالمعنى الأول الذى حددناه، وهو التشبث بالنصوص والتفسير الحرفى لها، بل إنما ــ أبعد من ذلك ــ تحلم بالعودة الى ممارسات إسلامية قديمة تجاوزها التاريخ، فى محاولة يائسة لاسترداد الفردوس المفقود. ويظهر ذلك جليا فى أدبياتها، التى تغوص فى تراث ابن تيمية، وتجنح الى العودة للماضى، هذا الماضى الذى لا يمكن فى الواقع أن يستعاد.

وعلى الطرف الآخر تجابه بالسلفية الماركسية، التى لا يزال أنصارها ينقبون عن جملة هنا قالها كارل ماركس فى أحد كتبه، لكى يبرروا موقفا

سياسيا معاصرا يتبنونه، وقد تصل السلفية الى حد تحليل المضمون الدقيق لسطور الرسائل التى أرسلها انجلز الى كارل ماركس منذ عشرات السنين لصياغة تفسير محدد، أو التنبؤ بمصير اقتصادى أو سياسى ما. بالرغم من أن بعض المفكرين الماركسيين الكبار وعلى رأسهم الفليسوف الفرنسى لويس ألتوسير، خاضوا مغامرة تجديد الماركسية، من خلال قراءة مغايرة لها، إلا أن المشروع «الألتوسرى» فشل فى النهاية بالرغم من الأصداء الفكرية الضخمة التى خلفها. ربما لأن ألتوسير ـ فى محاولته التجديد ـ أراد أن يعيد شرح النصوص القديمة ذاتها، والوقوف عند وقائعها، بحثا عن الجوهر الخاص للنظرية. غير أنه ـ فى محاولة جريئة للنقد الذاتى ـ كتب مقررا «لقد فشلت المحاولة لأن السعى وراء جوهر خالص لأى نظرية وهم باطل» لذلك خاب مسعاه، الذى كان آخر محاولة لإنقاذ السلفية الماركسية من مصيرها.

وإذا القينا النظر الى التيار الليبرالى، لألفيناه أيضا ـ فى ممارسته لسلفيته ـ يعتقد أن الليبرالية التى سادت فى أواخر القرن التاسع عشر بمقولاتها التقليدية عن حرية السوق الاقتصادية، وحرية السوق السياسية يمكن أن تطبق فى الوقت الراهن بغير تغيير أو إضافة. وفات هذا التيار الليبرالى السلفى الذى يسود فى مصر على وجه الخصوص، أن الليبرالية الغربية المعاصرة قد تغيرت تغيرات جوهرية. ويكفى أن نشير فى هذا الصدد الى الثورة الفكرية التى أحدثها فيلسوف جامعة هارفارد جون رولز بعدما أصدر كتابه الشهير «نظرية عن العدل» قرر فيه ـ لأول مرة فى تاريخ الفكر الليبرالى ـ أن هناك مبدأين للعدل: الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية. وهكذا دخلت العدالة الاجتماعية التى هى إحدى الافكار المحورية فى الماركسية الى صلب النظرية

الليبرالية الغربية. ولسنا فى حاجة الى التفصيل فى الآثار الهامة والعميقة التى يمكن أن تترتب فى مجال الممارسة وصياغة السياسات العامة، لو تبنت النخبة الحاكمة فى مجتمع ما هذه النظرية.

ولو تأملنا أخيرا التيار القومى العربى، الذى يمر بعد حرب الخليج بأزمة غير مسبوقة، مضافا اليها آثار الاتفاق الفلسطينى ـ الاسرائيلى، لأدركنا أن آفته الكبرى تتمثل فى سلفيته المفرطة، وفى تشبثه بالنصوص القديمة والصياغات المستهلكة. كل ذلك بالاضافة إلى نزعته الرئيسية التى تمثلت فى القفز فوق الواقع العربى، وعدم الالتفات الكافى الى رسوخ الخصوصيات الثقافية، وتباين مراحل التطور الاجتماعى، والشرعية التاريخية لعديد من الاقطار والنظم العربية.

تجديد العقل السياسى العربى

هل معنى سيادة السلفية السياسية العربية أن الأفق مغلق أمام محاولات التجديد؟ لا نعتقد ذلك. ونبنى اعتقادنا على أساس أن الكونية السائدة فى العالم اليوم ستجبر المفكرين والسياسيين فى مختلف بلاد العالم، على الخروج من شرنقة السلفية، أيا كانت توجيهاتها الايديولوجية. لقد مضى زمن الانعزال السياسى، وفات أوان الانغلاق الثقافى. لا بديل عن السباحة فى المحيط العالمى الجديد، بكل ما يستدعيه ذلك من مراجعة نقدية صارمة لآليات التفكير التى يتبناها العقل السياسى العربى فى الوقت الراهن. إن المهمة الملقاة على عاتق المثقفين العرب فى الآونة الراهنة مهمة ثقيلة، فعلى عاتقهم يقع عبء التجديد الفكرى، والذى لابد له أن ينهض بمهمة مراجعة الطروحات القديمة، وأساليب التفكير التقليدية.

غير أن هذه المهمة تحتاج الى مبادئ موجهة، وإلا تحول الموقف من الجمود الفكرى إلى الفوضى الثقافية، حيث يغير المثقفون مواقعهم بغير منطق ظاهر، أو يتنكرون جملة وتفصيلا لكل ماضيهم الفكرى والنضالى، ويقفزون الى المجهول، بدعوى التكيف مع المتغيرات الجديدة.

تجديد الفكر السياسى العربى مهمة عاجلة، غير أن هذه المهمة لها شروط لابد من استيفائها أولا فى ضوء استراتيجية ثقافية معلنة، تصاغ من خلال الحوار الخلاق بين ممثلى كافة التيارات السياسية الفاعلة على الساحة العربية.

ولعل أول هذه الشروط هو توافر حرية الاجتهاد فى ضوء حرية التعبير، وفى ضوء مشروعية التعددية الفكرية التى لابد أن يقبل بها الجميع. وقد يكون من بين هذه الشروط أن تتولد قناعة مبدئية بأن عهد الانساق الفكرية المغلقة التى تنهض على عدد جامد من المسلمات وتسلم ـ بطريقة حتمية ـ الى عدد من النتائج قد انتهى. بالاضافة الى تبدد الوهم الذى كانت تدعيه بعض الايديولوجيات، وهو أنها تمتلك الحقيقة المطلقة. وفى ضوء هذا يمكن القول بأن نظرية فوكوياما فى نهاية التاريخ وزعمه الانتصار المطلق لليبرالية، وأنها ستسود الى أبد الآبدين هى نظرية عقيمة ولا تاريخية فى نفس الوقت. غير أن كل هذه الشروط المبدئية لن تغنى عن ممارسة التيارات السياسية العربية للنقد الذاتى على نطاق واسع. وبالرغم من أن النقد الذاتى ليس عادة عربية، سواء على مستوى النظم أو الثقافة أو المجتمع أو حتى الأفراد، إلا أنه بدأت بعض بوادر النقد الذاتى فى السنين الأخيرة مما يبشر بأمل الانطلاق فى هذه العملية كإحدى الآليات الأساسية لتجديد

العقل السياسى العربى. فقد قام التيار الإسلامى بعملية نقد ذاتى جريئة، يكشف عنها الكتاب الذى حرره المفكر الكويتى المعروف الدكتور عبد الله النفيسى، وقام التيار الماركسى بعملية مشابهة، يكشف عنها كتاب المفكر اللبنانى كريم مروة «حوارات»، وقام التيار القومى العربى بالنقد الذاتى من خلال ندوات فكرية هامة نظمها مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت.

ويبقى أمامنا بعد النقد الذاتى، مهمة خطيرة هى الدراسة النقدية لفكر الآخر. العالم يموج حولنا بالصراع الفكرى والسياسى، فى المعركة الكبرى المتعلقة بتأسيس عالم جديد، يسوده السلام والتعاون. وتتعدد مراكز البحث العالمية النشيطة فى هذا المجال، وتظهر عواصم فكرية جديدة تؤسس للفكر الجديد، ومن أبرزها طوكيو التى تقود ـ من خلال شبكة معقدة من المراكز والمعاهد ـ الفكر الاستراتيجى العالمى.

مهمتنا هى المتابعة الدقيقة والنقدية لهذا الفكر فى تجلياته المختلفة. ويبقى فى النهاية أن نقرر أن كل هذه الخطوات السابقة هى تمهيد أساسى للإبداع العربى فى ضوء ذاتيتنا الثقافية وخصوصيتنا السياسية. ونحن نعلم سلفا أن موضوع الذاتية الثقافية يثير جدلا لا حدود له، كما أن موضوع الخصوصية السياسية للمجتمع العربى تدور حوله مناقشات شتى. ولكن لنتفق الآن على الأهداف الكبرى لعملية تجديد العقل السياسى العربى، وبعد ذلك نفرغ للحوار حول المسائل والمشكلات الخلافية ويبقى السؤال: من يبدأ وكيف نبدأ؟!

(٩)

المثقفون العرب والمتغيرات العالمية

كيف تعامل المثقفون العرب مع المتغيرات العالمية، هذا سؤال ينبغى أن نقف أمامه طويلا، لأنه يمكن أن يكشف عن جوانب القصور فى العقل السياسى العربى المعاصر.

وابتداء يمكن القول أن أحد عناصر العقل السياسى الحى هو القدرة على استيعاب الجديد الذى يحدث على الساحة السياسية والاقتصادية والثقافية فى العالم. وعملية الاستيعاب الفكرى مسألة معقدة. فهى تتطلب ـ أول ما تتطلب ـ الرصد الدقيق للمؤشرات التى تعكس التغير فى السياسات والمواقف والاتجاهات. غير أن الخطوة التالية لذلك هى تصنيف هذه المؤشرات، وفق نسق تحليلى بصير، توجهه نظرية عامة قادرة على النفاذ الى لب الوقائع والأشياء لتفسيرها. والتفسير ليس هو العملية الأخيرة فى الاستيعاب، بل ان التكييف الفكرى مع المتغيرات الجديدة مسألة حاسمة فى حيوية العقل السياسى المعاصر.

* جريدة الاهرام ٢٥ / ١٠ / ١٩٩٣م.

والتكيف لا يعنى بالضرورة التخلى الكامل عن مواقف سابقة، أو التنكر المطلق لنسق القيم الذى سبق تبنيه من قبل، بل إنه يعنى أساسا القدرة على التعديل الجزئى فى المواقف، والذى قد يصل ـ فى بعض الحالات ـ الى المراجعة الشاملة، تمهيدا للانطلاق من جديد على هدى مبادئ وقيم مختلفة.

قراءة المتغيرات الدولية

ولا نبالغ اذا قلنا ان هناك تعددا لا حدود له فى طريقة قراءة المتغيرات الدولية، وذلك على مستوى العالم. وتتوقف هذه القراءة على الايديولوجية التى ينطلق منها الشخص. فالمثقف الماركسى له قراءته الخاصة، وكذلك المثقف الاسلامى، والمثقف القومى العربى، والمثقف الليبرالى. واذا حاولنا ان نتأمل فى أنماط هذه القراءات، لاكتشفنا ان نقطة البداية هى أساس الاختلاف. ونقصد بنقطة البداية تصورا خاصا للتاريخ ـ على مستوى العالم ـ أو على مستوى الوطن العربى.

ولكيلا يكون حديثنا مجردا، نحاول أن نناقش المنطلقات التى صدرت عنها القرارات المختلفة للمثقفين العرب فيما يتعلق بالمتغيرات العالمية التى تتالت أحداثها المثيرة ابتداء من عام ١٩٨٩ .

من المعروف أن المثقف الماركسى ـ فى أى مكان من العالم ـ ينطلق من فلسفة خاصة للتاريخ. وهذه الفلسفة تقوم ـ فى صورتها الجامدة ـ على أساس تقسيم مراحل التاريخ الانسانى الى مراحل متعاقبة، وتتميز كل مرحلة بسيادة نمط خاص من انماط الانتاج، يؤثر على البنية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمجتمع. وهناك نموذج ماركسى شهير، يتحدث

عن البنية التحتية والتى تشمل قوى الانتاج وعلاقات الانتاج، تعلوها بنية فوقية تتمثل فى القيم والمعايير والأفكار. وهناك تصور جدلى للعلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية، غير أنه - فى صياغة ماركسية شهيرة - فى التحليل النهائى فإن البنية التحتية هى التى تحدد البنية الفوقية.

هذا النموذج الماركسى فى التحليل، هو العمود الذى ينهض عليه تحليل التاريخ من وجهة النظر الماركسية. وهذا المنحى فى التحليل يتعقب مراحل التاريخ الانسانى ويرصد تحولاتها الكبرى من مرحلة الى أخرى. ويصل التحليل الماركسى بهذا الصدد، إلى أننا نعيش الآن مرحلة الرأسمالية فى صورتها الأخيرة Late capitalism، والتى لها سمات بالغة الخصوصية، أبرزها بشكل أصيل المفكر الماركسى إرنست ماندل فى كتاب له بنفس العنوان. فى ضوء التحليل الماركسى، تمت قراءة المتغيرات العالمية من قبل المثقفين العرب الماركسيين. ولنعترف ان المتغيرات العالمية وأهمها انهيار الاتحاد السوفيتى قد أصابهم بصدمة فكرية ونفسية كبرى. لأن الاتحاد السوفيتى كان هو الرمز والمرجعية والنموذج معا، لتحقق الافكار الماركسية على أرض الواقع. ومن هنا كانوا بحاجة الى صياغة تفسير لما حدث وأسبابه. فهل انهيار الاتحاد السوفيتى يعنى بالضرورة انهيار الماركسية باعتبارها ايديولوجية متقدمة عن الرأسمالية؟ واذا كان هذا صحيحا فكيف يمكن تبرير الاستثمار الفكرى والانسانى والضريبة النضالية الفادحة التى دفعها هؤلاء المثقفون طوال ما يقرب من نصف قرن.. أحقا انهارت الماركسية وتبددت الأحلام فى صياغة مذهب انسانى شامل يحرر الانسان من عبودية الاستغلال، ويفتح الطريق واسعا وعريضا امام ازدهار الشخصية الانسانية، فى عالم يسوده الحب والسلام؟

لم يكن من السهل على بعض المثقفين الماركسيين القبول بهذه النتيجة، ولذلك لجأ بعضهم الى الحيلة التقليدية التى يتبناها المثقفون الذين ينتمون الى ايديولوجيات شتى، وهى الزعم بأن هناك فرقا بين النظرية والتطبيق. واذا كان التطبيق سيئا فلا يعنى هذا بالضرورة ان النظرية سيئة.

مشكلة النص والتطبيق

وتستحق هذه المشكلة ان نقف امامها طويلا لانها إحدى آليات المراوغة الفكرية التى عادة ما يلجا اليها المثقفون العرب من كافة الاتجاهات الفكرية.

يقول المثقف الاسلامى بهذا الصدد، لا ينبغى ان يحكم على الاسلام ـ باعتباره ممارسة سياسية واجتماعية وليس باعتباره دينا ـ بسلوك المسلمين. وكلما احتج احد المثقفين من نقاد الاسلام السياسى، بأن التاريخ الاسلامى مليئ باستبداد الحكام، وقهر الشعب، والهيمنة على المجتمع الاسلامى باسم السلطة الدينية، التى كثيرا ما وضعت اجتهاداتها وفتاويها فى خدمة السلاطين، اذا بالمثقف الاسلامى المتحمس يقرر: لدينا النص ولا شأن لنا بالممارسة.

ونفس الموقف ينطلق منه المثقف القومى العربى، حين يجابه بالفجوة الواسعة بين منطلقات الفكر القومى العربى، والسلوك الفعلى للساسة والمثقفين العرب، والأنظمة، وحتى بعض الأحيان للشعوب العربية، والتى هى موجهة ضد هذه المنطلقات. فهذا المثقف ـ هروبا منه من مواجهة النقد ـ يدعى ان المنطلقات صحيحة، والسلوك السلبى هو من نتاج «القطرية» لعنها الله، والتى هى أساس كل المصائب العربية. ولايتوقف هذا المثقف لحظة لكى يسأل نفسه: أليس من المحتمل ان بعض طروحات الفكر

القومى العربى خاطئة من أساسها، وان الفجوة بين النص والسلوك، ليس مردها الى خيانة بعض الحكام العرب، أو تراجع المثقفين أو عدم وعى الشعوب ؟

واذا انتقلنا الى المثقف الليبرالى العربى ـ على ندرته لأسباب معروفة ـ أهمها شيوع الاستبداد والقهر السلطوى فى الوطن العربى، لوجدناه أيضا يتشبث بالنموذج الليبرالى الغربى فى صورته النظرية. فاذا جوبه بسلبية الممارسة الليبرالية فى المجتمعات الغربية ذاتها، أو بازدواجية المعايير، أجاب الاجابة التقليدية، ان المهم هو النص المبرأ من العيوب، وان سلبيات الممارسة لا ينبغى ان تكون معيارا للحكم على النظرية ذاتها.

ونحسب انه آن الأوان للعقل السياسى العربى ان يجابه مشكلة النص والتطبيق بشجاعة. ولعل مفتاح الحل يمكن ان نجده لدى فيلسوف فرنسى شهير هو التوسير الذى حاول ان يقرأ الماركسية قراءة جديدة، وفشل مشروعه، وانتهى بنقد ذاتى جسور مارسه علنا، حين قرر فى عبارة بسيطة، ولكنها عميقة الدلالة «كنا نبحث عن جوهر خالص للنظرية، فاكتشفنا انه ليست هناك اى نظرية لها جوهر نقى يمكن ان نضع أيدينا عليه». ومعنى ذلك ان الادعاء بان النظرية تحتل مكانا علويا، وأنها لا يمكن ان تتاثر بسلوك البشر وممارساتهم، تصور مثالى لا علاقة له بالواقع.

ولعل هذا ما دفع بالعلم الاجتماعى المعاصر الى ان يصوغ مفهوما خاصا لتجاوز هذه المشكلة، وهو مفهوم الخطاب يرتبط أساسا بالكتابات التحليلية للفيلسوف الفرنسى الأشهر ميشيل فوكو. ومعناه ببساطة هو النظرية والممارسة فى نفس الوقت. فاذا تحدثت عن النظرية الاسلامية فى

السياسة على سبيل المثال، فعليك ان تدرس المبادئ وتطبيقاتها فى نفس الوقت، لانه ــ وفق هذا المفهوم ــ لا يمكن الفصل بين النظرية والممارسة، فهذه مسألة مستحيلة. فليس هناك نظريات خالصة من جانب، وممارسات عملية لا علاقة لها بالنظرية من جانب آخر.

تنطبق هذه القواعد على دعاة الاسلام السياسى الذين يزعمون أنه كانت هناك عهود ذهبية ومجيدة فى تاريخ الاسلام، وهم يعملون فى سبيل استعادتها، وهذا التاريخ يصور بصورة مثالية لا علاقة لها بالواقع.

كما تنطبق على دعاة الماركسية ــ سواء فى العالم أو فى الوطن العربى ــ حين يزعمون ان الممارسات الاشتراكية التى اتسمت بالاستبداد والاستغلال والهيمنة لاعلاقة لها بالماركسية الصحيحة. وكأن هناك شيئا اسمه الماركسية الصحيحة لا علاقة له بالتطبيق، ويحتاج فقط الى مجموعة من البشر الممتازين، الذين لا يمكن لهم ان تلوثهم الممارسة، والقادرين على انزال مبادئها من عالم المثل الطاهر الى أرض الواقع المدنسة.

وليس بعيدا عن ذلك دعاة الفكر القومى العربى، والذين يقولون: لو لم تكن القطرية بكل مصائبها، لا ستطعنا ــ فى ضوء طروحات هذا الفكر ــ تحقيق الوحدة العربية فى أقرب فرصة.

وهل دعاة الليبرالية الذين يحلمون بمجتمع ليبرالى مثالى تسوده التعددية السياسية وحرية الفكر، ويتم فيه انتقال السلطة سلميا وبصورة حضارية بعيدين عن هذا المنحى فى التفكير؟

الفصل بين النظرية والتطبيق اذن هو احدى الآليات الفكرية الرئيسية التى مارسها المثقفون العرب فى محاولاتهم قراءة المتغيرات العالمية.

(١٠)

المثقفون العرب فى مواجهة تجميد الصراع العربى - الإسرائيلى

كيف تعامل العقل السياسى العربى المعاصر مع الاتفاق الفلسطينى - الاسرائيلى؟ هذا سؤال هام ينبغى ان نقف امامه طويلا، لأن الإجابة عنه ستساعدنا على تشخيص الحالة الراهنة لهذا العقل السياسى الحائر، الذى دهمته المتغيرات العالمية ولم يكد يفيق من صدمتها ويستعيد توازنه، حتى اندلعت حرب الخليج بكل ما أحدثته من بلبلة فكرية.

كان العقل السياسى العربى على شفا الخروج من مأزق الازدواجية الفكرية التى طبعت غالبية اجتهادات المفكرين والمثقفين العرب ازاء هذه الحرب، وذلك بعد أن هدأت العواطف المحمومة، واستقرت الأوضاع، وظهرت بكل جلاء الأخطاء السياسية القاتلة التى ارتكبتها القيادة العراقية فى غزوها للكويت.

* جريدة الاهرام ١ / ١١ / ١٩٩٣م.

لم يعد يستطيع أى مثقف عربى يمتلك الحد الادنى من النزاهة الفكرية ان يدافع عن الموقف العراقى، ولا أن يجد التبريرات فى موقفه من حجة الوجود الامريكى فى الخليج. أعاد كثيرون النظر فى مواقفهم المبدئية، وعادوا الى قبول الفكرة الاساسية التى ناضلنا طويلا ـ كمثقفين عرب ـ فى سبيل ترسيخها، وهى انه فات زمن تحقيق الوحدة العربية بالقوة، وأنه لاخلاص أمام المجتمعات العربية المعاصرة سوى بالديمقراطية قيما وفكرا وسلوكا، سواء فى التعامل الداخلى، أو فى مجال العلاقات العربية العربية.

وقد ساعد على عودة التوازن للعقل السياسى العربى الندوات الى خططنا لها وعقدناها فى القاهرة وفى تونس عقب الحرب، وذلك فى اطار منتدى الفكر العربى فى عمان. عقدت ندوة القاهرة تحت عنوان «آفاق التعاون العربى فى التسعينات فى سبتمبر ١٩٩١، وشاركت فيها نخبة من المفكرين والمثقفين العرب من المشرق والمغرب. وحرصنا على اشتراك مجموعة من الباحثين العراقيين البارزين، حتى تكتمل الصورة، ويتاح للرأى والرأى الآخر ان يعبر عن نفسه بكل حرية. وعقدت ندوة تونس تحت عنوان «نحو تأسيس نظام عربى جديد» عام ١٩٩٢ وأريد منها ان تتجاوز تشخيص كارثة الخليج، حتى يستطيع العقل السياسى العربى ان يستشرف المستقبل، وأن يؤسس لقيام نظام عربى جديد سياسيا واقتصاديا وثقافيا.

وهانحن الآن ـ بعد اعلان الاتفاق الفلسطينى الاسرائيلى ـ ننظر الى اعمال هذه الندوات الهامة فى ذاتها، باعتبارها اعمالا تاريخية تجاوزت رؤاها الأحداث، بعد الحدث المدوى الذى تمثل فى الاتفاق، والذى أدى الى

بداية عملية مراجعة شاملة ومؤلمة، على العقل السياسى العربى ان يمارسها بكل ما يملكه من إمكانيات وشجاعة أدبية.

الانقطاع التاريخى

لعل أدق وصف للاتفاق الفلسطينى الاسرائيلى انه يمثل لحظة انقطاع تاريخى فى مسار الصراع العربى الاسرائيلى. ونعنى بذلك على وجه التحديد ان تاريخ الصراع وميراثه الثقيل الحافل بذكريات العدوان الاسرائيلى على الأمة العربية بكل ما يتضمنه من جرائم ضد الانسان وما ادت اليه هذه الجرائم من كراهية راسخة للعدو الاسرائيلى، ومن تعبئة شعبية امتدت طوال خمسين عاما لنيل حقوق الشعب الفلسطينى ودفاعا عن المصالح المشروعة للأمة، كل هذا توقف فجأة بعد مبادىء الاعلان، والذى كان مفاجاة صاعقة لكل الأطراف. وهذا التوقف فى مسار الصراع، يعد من قبيل التعجل الشديد وصفه بأنه حل له. فنحن مازلنا بعيدين للغاية عن حل الصراع. وقد يكون من الأنسب ان نصفه بأنه تجميد مؤقت للصراع، وعلينا ان نرقب بدقة بالغة نتائجه وآثاره.

ان هذا التكييف للحدث بالغ الأهمية، ويمكن لو تشبثنا به ان تكون له نتائج سياسية ايجابية لصالح الأمة العربية. وعلى العكس من ذلك لو كيفنا الاتفاق باعتباره صلحا، لهرولت بعض الاطراف العربية ـ كما حدث فعلا ـ للتطبيع فى العلاقات السياسية مع إسرائيل، أو لتصاعدت الدعوات لالغاء المقاطعة العربية بغير اتفاق عربى على استراتيجية واضحة المعالم على طريقة التعامل مع الدولة الاسرائيلية فى الفترة القادمة. وفى تقديرنا ان وصف الحدث بأنه انقطاع تاريخى فى مسيرة الصراع من شأنه ان يرتب نتائج مهمة بالنسبة لطريقة تعامل المثقفين العرب معه.

فلنتفق منذ البداية على أن الحدث يمثل ـ بغض النظر عن سلبياته وايجابياته ـ نهاية لمرحلة كاملة من التاريخ العربى، وبداية لمرحلة جديدة مازالت غامضة الملامح، عصية على الوصف والتحديد. ذلك ان تجميد الصراع لو ادى ـ عبر الزمن ـ الى حل الصراع العربى الاسرائيلى، بما يعنيه ذلك من حق الشعب الفلسطينى فى تقرير المصير وإقامة دولته المستقلة والانسحاب الاسرائيلى من الجولان وجنوب لبنان وجزء من الأردن لكان معنى ذلك سقوط الحواجز المانعة بين اسرائيل والبلاد العربية. وسيحدث ذلك نتيجة لتوقيع اتفاقيات سلام مع البلاد العربية، ستتضمن بالضرورة التطبيع فى العلاقات السياسية والاقتصادية.

وهذا فى حد ذاته موقف جديد تمام الجدة، سيطرح على العقل السياسى العربى تحديات غير مسبوقة، لأنه سيدفعه الى مراجعة عديد من المواقف السابقة، وسيدعوه الى ابتداع وسائل جديدة للتعامل الخلاق مع المتغيرات الجديدة.

الموافقون والرافضون

ولو تأملنا الجدل المحتدم حول الاتفاق فى الوطن العربى لوجدنا ظاهرة جديدة غير مسبوقة فبالإضافة الى الموافقين بغير شروط والرافضين بإطلاق، ظهرت فئة بينية لا تعترض ولا توافق فى نفس الوقت ويظهر ذلك بجلاء حالة البلبلة الفكرية التى يمر بها فى الوقت الراهن العقل السياسى العربى.

وقد عقدنا فى مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى الخميس الماضى ندوة علمية جامعة بعنوان «الاتفاق الفلسطينى الاسرائيلى: الفرص والمخاطر» أسهم فيها خبراء المركز ببحوث متنوعة، وشارك اعضاء الندوة بايجابية ملحوظة فى النقاش. ومن اتيح له ان يحضر جلسات الندوة كان يسيرا عليه ان يلم بالخريطة الفكرية بكل تضاريسها المعقدة، فيما يتعلق

بالجدل حول الاتفاق. كان لدى الموافقين بغير شروط حجج شتى يبررون بها موافقتهم. أهمها ان القرار صدر عن منظمة التحرير الفلسطينية الممثل الوحيد للشعب الفلسطينى، وهى فى موقف يسمح لها بتقدير مصالح الشعب. ومن ثم فلا ينبغى ان يكون هناك معقب عليها. واذا اضفنا الى ذلك حجة الحصار العربى للمنظمة، خصوصا الحصار المالى بعد حرب الخليج وعجزها عن الوفاء بالتزاماتها لأضيفت حجة اقتصادية بالإضافة الى الحجة القانونية السابقة. غير ان الحجة السياسية تبدو اكثر اهمية، وهى ان تعقيدات النظام الدولى من ناحية، والتغير فى الموقف الاسرائيلى من ناحية اخرى، هى التى تدفع بالمنظمة الى القبول بغزة واريحا اولا، لأن المكاسب التى تحصلت من الاعلان، واهمها الاعتراف الاسرائيلى بالمنظمة، ووضع القدم الفلسطينية لأول مرة على بقعة من أرض فلسطين، فى ظل سلطة فلسطينية تجعل الاتفاق خطوة ايجابية فى سبيل الحصول على كامل الحقوق الفلسطينية.

أما الرافضون باطلاق، فيرون ان الاتفاق يمثل خيانة تاريخية للشعب الفلسطينى وللأمة العربية، لأنه يمثل تخليا واضحا عن الحقوق الفلسطينية غير القابلة للتصرف. ويصل الجموح ببعض هذه الآراء الى نفى الصفة التمثيلية عن ياسر عرفات باعتباره رئيس دولة فلسطين، على اساس ان من وقع سرا هى مجموعة قليلة العدد، لايمكن ان تمثل المنظمة التحرير الفلسطينية.

وهناك حجة أخرى تستحق التأمل، وهى ان القضية الفلسطينية هى قضية عربية فى المقام الاول، فقد شغلت الحكام العرب والانظمة العربية والشعوب العربية ذاتها اكثر من خمسين عاما. ولم يكن هذا الانشغال مجرد اهتمام بالقضية او تعاطف معها، وانما بذلت فى سبيلها تضحيات

جسيمة، وتساقط آلاف الشهداء العرب فى ساحات الصراع والحرب. وعلى ذلك فليس من حق القيادة الفلسطينية ان تنفرد سرا بتوقيع اتفاق ستلحق آثاره ـ شئنا ام ابينا ـ الأمة العربية بأسرها. واذا أضفنا الى ذلك ـ كما يظهر من الاتفاق وملاحقه ـ أن ثمة حلفا اقتصاديا اسرائيليا فلسطينيا قد تشكل فعلا، وان الاتفاق يتحدث عن التنمية الاقليمية إيضا، فمعنى ذلك ان السلطة الفلسطينية فى غزة واريحا يمكن ان تكون الجسر الذى ستعبر من خلاله اسرائيل الى البلاد العربية، مخترقة كل الحدود والحواجز. وهكذا فإن الاتفاق يساعد اسرائيل على تنفيذ مخططها الجديد، والذى يتمثل فى الانتقال من التوسع العسكرى الى الهيمنة الاقتصادية على المنطقة.

أما الفئة البينية التى لا تعترض ولا توافق فى نفس الوقت، فقد وصلت إلى موقفها عبر مسالك معقدة، تشى بالحيرة الفكرية الكبرى، وعدم القدرة على حسم الأمور، لأن الاتفاق فى نظرها لايمكن تقييمه بمنطق الأبيض المقبول والأسود المرفوض. بعبارة اكثر صراحة، فإن هذه الفئة ترى ايجابيات واضحة فى الاتفاق، غير ان له ايضا سلبيات ومن الصعوبة فى الموقف الراهن ترجيح كفة على أخرى.

استراتيجية المواجهة

بغض النظر عن توصيفنا لهذه الخريطة الفكرية المعقدة، فنحن نحتاج الى اثارة سؤال هام: ماذا سنفعل الآن؟ وكيف سيواجه العقل السياسى العربى الموقف المتغير الجديد؟

فى تقديرنا علينا ان نركز على توصيف الاتفاق بأنه تجميد للصراع وليس حلا له. وبناء على ذلك فإن على المثقفين العرب والمنظمات غير

الحكومية العربية ان تتبنى ما يمكن ان يطلق عليه النموذج المصرى فى مقاومة التطبيع. ونعرف جميعا ان النقابات المهنية المصرية قد اتخذت قرارات حاسمة عقب توقيع اتفاقيات كامب دافيد ومعاهدة الصلح المصرية الاسرائيلية بعدم التطبيع مع الاسرائيليين الى ان يحصل الشعب الفلسطينى على حقوقه الشرعية كاملة. وهذا الشرط - فى ضوء الاتفاق - لم يتحقق بعد، وعلى ذلك فليس هناك ما يدعو للهرولة فى سوق التطبيع، بالاضافة الى انه تنتفى دواعى الغاء المقاطعة العربية فى الوقت الراهن. إذ ما الذى يدعونا الى ان نتخلى مرة واحدة والى الأبد عن كل اوراق الضغط العربية التى نمسكها بايدينا؟ علينا ان نراقب تطورات الموقف، ونحدد خطواتنا فى ضوء التغير الحقيقى فى السلوك الاسرائيلى على مختلف الاصعدة.

الذين استدرجوا - نتيجة للغفلة او الجهل - لبرنامج التعليم من اجل السلام الذى تروج له بعض الهيئات الدولية التابعة للأمم المتحدة فى مصر وبعض البلاد العربية، ان يدركوا ان الغرض الحقيقى منه هو ترويض الشخصية القومية العربية، ونزع قيم الجهاد والوطنية والاستشهاد فى سبيل الدفاع عن الارض منها.

ابدا لم تكن حروبنا ضد اسرائيل غير مشروعة، كما يراد لنا ان نقتنع، وليست الحرب - هكذا على الاطلاق - عملا بربريا، بل ان حروبنا العادلة لم نخضها الادفاعا عن ترابنا الوطنى المقدس، ومن أجل دفع العدوان الاسرائيلى ضد الأمة العربية.

فى هذه اللحظات الحاسمة يصبح تنشيط الذاكرة السياسية العربية واجبا قوميا، كما ان التكيف مع الموقف الجديد وانتزاع زمام المبادرة التاريخية هو الهدف الذى ينبغى ان يحققه المثقفون العرب.

(١١)

خطاب المصالحة العربية

ليس هناك شك فى ان الاتفاق الفلسطينى ـ الاسرائيلى، الذى أعلن فى مشهد احتفالى كبير، نقلته الاقمار الصناعية إلى كل أطراف الأرض، قد استطاع أن يجذب مخيلة المشاهدين فى كل مكان. فهاهم أعداء الأمس يتصافحون علنا ويعلنون أنهم قد اتفقوا على إنهاء العداء بينهم، والشروع فى صداقة تعتمد أساسا على التسليم الجزئى المحدود ببعض مطالب الشعب الفلسطينى، وفى إطار اقتصادى سمته الأساسية التعاون العضوى الوثيق.

ولم يكن غريبا أن يستدرج العقل السياسى العربى إلى دائرة الأضواء الباهرة. غير أنه بعد أن أسدل الستار على المشهد الاحتفالى المهيب، وخفتت الأضواء، اندفع المثقفون العرب لمناقشة الاتفاق، وتشريح كافة بنوده، وقياس ما أطلق عليه مكاسب بارزة على محك الحقوق الثابتة للشعب الفلسطينى التى هى غير قابلة للتصرف. ومازال الجدل محتدما بين انصار الاتفاق وخصومه. غير أن الذى سيحسم الموضوع ليس الجدل

* جريدة الاهرام ٨ / ١١ / ١٩٩٣م.

اللفظى ولا الوقوف عند النصوص ـ أيا كانت صياغتها ـ ولكن هو الممارسة الفعلية للدولة الاسرائيلية.

ولو ابتعدنا عن هذا الجدل قليلا، وتأملنا فى انشغالات العقل السياسى العربى قبل توقيع الاتفاق، لوجدنا أن موضوعا أساسيا كان يشغله وهو المصالحة العربية.

فكرة المصالحة العربية

وقد نبتت فكرة المصالحة العربية عقب انتهاء حرب الخليج بكل نتائجها المأساوية التى نعرفها جميعا، والتى أثرت تأثيرا بالغا على الشعب الكويتى والشعب العراقى ومجمل العلاقات العربية العربية.

بالنسبة للشعب الكويتى ـ وحتى إذا تركنا جانبا ـ الآثار المدمرة للغزو العراقى، فإنه أثار تساؤلات هامة تحتاج إلى مناقشة. ما الذى يجعل نظاما عربيا سبق لدولة الكويت أن دعمته فى حربه ضد ايران دعما غير محدود، ينقلب فجأة ويمارس العدوان المسلح ضد الشعب الكويتى؟ وهل تحقيق الوحدة العربية بالقوة فى ضوء ارغام شعب عربى على الدخول فيها قسراً يتفق حقا مع ميثاق جامعة الدول العربية، بل ومع قناعات المثقفين العرب التى ركزت على ضرورة الديمقراطية فى المجال الداخلى، والحوار فى مجال العلاقات العربية العربية؟ وما الذى يجعل نظما عربية تتبنى الموقف العراقى وتدافع عنه، أو تقنع بالسكوت ولا تعترض ولا تحتج ولا تتخذ موقفا؟

كل هذه التساؤلات التى دارت ـ ومازالت ـ فى الشارع الكويتى، من شأنها أن تؤثر تأثيرا بالغا على دوائر صنع القرار الكويتية. ولا نستطيع على وجه الاطلاق أن نتجاهل الشعور العميق بالمرارة الذى يسود فى الكويت نتيجة لما حدث.

ومن ناحية أخرى فإن الآثار المدمرة التى لحقت بالشعب العراقى نتيجة للعقوبات الدولية وفرض الحصار، جعلت هذا الشعب الشقيق يعانى معاناة هائلة، نتيجة لأخطاء سياسية فادحة ارتكبتها قيادته السياسية.

ومن هنا يمكن القول أنه لا يمكن لنا فى الحديث عن المصالحة العربية، أن نتجاهل البعد النفسى هنا وهناك.

أما التأثير الضار على مجمل العلاقات العربية العربية فأجل من أن يوصف. فقد انقسمت الأنظمة ازاء الغزو العراقى، وسادت الازدواجية الفكرية مواقف المثقفين، وحدثت بلبلة كبرى لدى الجماهير العربية، بعد أن اختلط الخطاب القومى العربى التقليدى بأفكار غير محددة عن عدالة توزيع الثروة العربية، وعن الحدود العربية المصطنعة التى فرضها الاستعمار، وعن تحقيق الوحدة العربية ولو بالقوة المسلحة.

المفهوم السياسى للمصالحة

وقد ظهرت الدعوة إلى المصالحة العربية والتى تبنتها عديد من الأطراف العربية إلى أن أعلنت جامعة الدول العربية عن مبادرتها فى هذا المجال.

وفى تقديرنا أن صياغة مفهوم سياسى للمصالحة العربية يقوم على أساس تنظيم الحوار بين الأطراف المتنازعة، فى أطر رسمية مقننة وتقليدية، لن يجدى فى الوقت الراهن. فالمصالحة العربية وهى هدف أساسى لكل المثقفين العرب الذين يريدون الحفاظ على وحدة الأمة، وتدعيم قدرتها فى مواجهة المتغيرات العالمية، ومواجهة تحديات القرن الحادى والعشرين، لابد أن تقوم على مفهوم اكثر شمولا، لا يقنع فقط بالبعد السياسى التقليدى.

لقد درجنا ـ فى الوطن العربى ـ فى فترات الأزمات وفى عهود الاتفاق على الاعتماد أساسا على القنوات الرسمية، وعلى اللقاءات بين أعضاء

النخب السياسية الحاكمة العربية. وتجاهلنا تجاهلا كبيرا الحوار الذى ينبغى أن يدور بين المنظمات العربية غير الحكومية. ان ما أطلق عليه ـ فى فترة من الفترات ـ الدبلوماسية الشعبية مسألة بالغة الأهمية ينبغى أن نقف أمامها طويلا. ونحن ندرك منذ البداية أن الدبلوماسية الشعبية لا يمكن أن تمارس فى مناخ عربى يتسم بسيادة النظم السلطوية، حيث تحتكر الدولة المجال السياسى كله، فى الداخل، وفى مجال العلاقات العربية العربية. غير أن الذى يجعلنا نثير هذا الموضوع الآن، هو مرحلة الانفتاح السياسى النسبى فى عدد متزايد من النظم السلطوية العربية، واتجاهها البطىء والتدريجى إلى ضرب أو آخر من ضروب التعددية السياسية، أو على الأقل توسيع اطار المجال السياسى وانفتاحه، بما يسمح للمنظمات غير الحكومية أن تعمل وتنشط.

فى ضوء ذلك كله، لابد من تنظيم حركة المنظمات غير الحكومية لكى تنشط فى مجال المصالحة العربية، لتمهيد الطريق للقاءات السياسية الرسمية. وفى الوطن العربى الآن عديد من المنتديات الفكرية والثقافية ومراكز الابحاث، وكلها تستطيع أن تلعب دورا فعالا فى هذا المجال، لو تم وضع خطة منظمة، تسمح لها بزيارة كل من الكويت والعراق فى المجال الأول، قبل أن تنتقل إلى دول عربية أخرى، التى يطلق عليها فى الخليج «دول الضد» ويعنون بها الدول التى وافقت على المسلك العراقى سواء بالتأييد الصريح أو بالموافقة الضمنية.

المفهوم الشامل للمصالحة

نحن ندعو فى الحقيقة الى صياغة مفهوم شامل للمصالحة العربية يقوم على ثلاثة أبعاد: البعد النفسى، والبعد الفكرى والبعد السياسى.

فيما يتعلق بالبعد النفسى لابد من تنقية الأجواء السائدة فى الكويت والعراق، والتى شكلت نوعا من الرغبة فى الثأر. الكويتيون تسود لديهم اتجاهات ثأرية ازاء العراق ليس فقط لعقابه على عدوانه، ولكن أيضا لتحجيم قوته، لردعه عن العدوان فى المستقبل. ويظهر ذلك فى اصرار الكويت على مد فترة الحصار والعقوبات على العراق الى ان يذعن بالكامل لقرارات الأمم المتحدة.

ان الخوف العميق من المستقبل هو الذى جعل دولة الكويت تنُفق أموالا طائلة لتدعيم أمنها، ولو أخذنا السور الذى بنته حول حدود الكويت كمثل بارز لهذا الاتجاه، لأدركنا أن الشك حل محل علاقات الجوار الحسنة.

وهناك عديد من القضايا المعلقة بين الكويت والعراق، بعضها قضايا انسانية وأهمها قضية الأسرى الكويتيين المحتجزين فى العراق، والبعض الآخر قضايا مالية خاصة بالتعويضات التى تطالب بها دولة الكويت.

وعلى الجانب الآخر فى العراق تشاهد علامات الثأر التاريخى، والتى تظهر فى تصريحات رسمية غير مسئولة، تصر على أن الكويت جزء من العراق. وإذا كانت هذه التصرفات غير المسئولة تصدر من بعض المحسوبين على النظام العراقى فلا نستطيع ان تتجاهل المشاعر الشعبية الغاضبة من الحصار الذى أدى الى تدهور شديد فى مستوى معيشة الشعب العراقى. ولابد أن جزءا من شحنة الغضب العارمة ستنصب على الكويت، على أساس أنها هى التى استدعت التدخل الأجنبى، وما أدى اليه من كوارث بالنسبة للعراقيين.

نحن لانناقش هنا المنطلق الخاطىء، لأن الاتجاهات العدائية من شعب

ازاء آخر، ليس شرطا أن تتفق مع قواعد المنطق. ولن تجدى هنا اثارة السؤال التقليدى: من الذى تسبب فى كارثة الخليج؟

فى هذا المجال النفسى بالذات، تستطيع المنظمات غير الحكومية وجهود المثقفين العرب، أن تلعب دورا فعالا فى تثبيت القيم العربية القومية الأصيلة، ونقد الأخطاء الجسيمة التى ارتكبت، وتشخيص السلبيات فى الممارسة العربية، وتغيير الاتجاهات، سواء فى ذلك اتجاهات التنمية أو الجماهير.

غير أن البعد الفكرى لا يقل أهمية عن البعدين النفسى والسياسى. ونقصد به على وجه التحديد، ممارسة النقد والنقد الذاتى بين المثقفين العرب. ذلك ان الأخطاء الفكرية الفادحة التى ارتكبها فريق من المثقفين العرب الذين وافقوا على المسيرة العراقية، سواء فى منطلقاتها القومية المزعومة، أو فى خطابها السياسى المراوغ والمخادع، والذى تذرع بمقولات الوحدة، والعدالة الاجتماعية، وتحرير فلسطين، أو فى نقدالتدخل الأجنبى وكأنه هو الأساس فى المشكلة، كل هذه الأخطاء ينبغى تشريحها، وإعطاؤها الوصف الصحيح. وليس الغرض هنا هو الإدانة العلنية لمواقف عدد من المثقفين العرب، ولكن هو وضع اليد على سلبيات الممارسة للعقل السياسى العربى.

غير أن النقد الذاتى بالرغم من أهميته القصوى، كخطوة أساسية فى سبيل المصالحة العربية، ينبغى أن يرافقه نقد أصيل لسلوك الأنظمة العربية فى أزمة الخليج. وهنا أيضا الغرض من هذه الممارسة هو استخلاص الدروس مما حدث.

وهكذا نرى أن المصالحة العربية بالمفهوم الشامل الذى نقترحه، تقتضى خطة استراتيجية شاملة، قد تكون جامعة الدول العربية هى المؤهلة لوضعها. بحيث توزع الأدوار بين اطـراف شـتى من أهمها مراكـز الابحاث العربية والمنتديات الفكرية والثقافية والمنظمات غير الحكومية، التى يمكن ان تلعب دورا حاسما فى تمهيد الأرض للحوار السياسى المسئول بين الأنظمة العربية.

ولتقم فلسفة الممارسة كلها على تعريف الأمن الذى اقترحه أحد الخبراء الأوربيين حين قرر فى عبارة بسيطة ـ وإن كانت جامعة ـ الأمن هو الآخر. بمعنى أنك حين تضع سياستك الأمنية والدفاعية فأنت تضعها فى مواجهة كيان آخر. فكيف اذا كان هذا الآخر هو الشقيق الذى تجمعه روابط تاريخية وثقافية لا حدود لها؟ نحن ندعو إذن إلى الحوار الحى الفعال بين الأشقاء، الذين يواجهون من قبل النظام العالمى الجديد، بتحديات جسيمة تحتاج ـ أول ما تحتاج ـ إلى التضامن الحقيقى والتعاون غير المحدود.

(١٣)

أوهام شرق أوسطية

نحن نعيش فى عالم غريب حقا، يختلط فيه الواقع بالخيال، ولا تبدو فيه خطوط فاصلة بين الحق والباطل، وتختفى فيه الفروق بين المشروع وغير المشروع. ويبدو أن مصدر الخلط هو هذا الاضطراب العظيم الذى نعيشه، بعد أن سقطت نظم سياسية راسخة ما كان يظن احد انها ستسقط هذا السقوط المدوى فى يوم من الأيام، ونتيجة لذبول ايديولوجيات مزدهرة، واختفاء شعارات صاخبة كانت ملء السمع والبصر فى يوم من الأيام. يحدث هذا على مستوى العالم، نتيجة لأزمة لمرحلة التحول الخطيرة التى يمر بها النظام العالمى منذ سقوط الاتحاد السوفيتى وانفراد الولايات المتحدة الامريكية بالساحة.

وتبدو الانعكاسات واضحة جلية على النظام الاقليمى العربى، الذى يمر بعد كارثة الخليج فى اختبارات صعبة ومعقدة، وجاء الاتفاق الفلسطينى الاسرائيلى ليزيد العقل السياسى حيرة وبلبلة.

* جريدة الاهرام ١٥ / ١١ / ١٩٩٣م.

النظام العربى فى مواجهة النظام الشرق أوسطى

ومما يشهد على ذلك كله بروز مفاهيم ومصطلحات جديدة مثيرة للجدل والاختلاف،من أبرزها الشرق أوسطية، والتى كادت ـ على أيدى بعض الكتبة ـ تتحول إلى إيديولوجية جديدة منافسة للقومية العربية!

وبداية لابد لنا أن نؤكد أن الشرق أوسطية ليست فكرة جديدة، بل هى مشروع مطروح منذ الخمسينات، منافسا فى ذلك لمفهوم النظام العربى. وكلنا يذكر حقبة الخمسينات التى شهدت استقلال عديد من الدول العربية، التى نفضت عن كاهلها أثقال الاحتلال والاستعمار والوصاية والانتداب، سواء عن طريق المفاوضات، أو عن طريق حروب التحرير. لعل أهم حدث فى هذه الحقبة، كان هو قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، التى قلبت كافة الموازين فى الوطن العربى وعلى مستوى العالم. وهل ننسى ـ فى هذا المقام ـ المعركة الشرسة التى قادتها الثورة ضد حلف بغداد، الذى قام فى الواقع على فكرة شرق أوسطية، من شأنها تجميع دول المنطقة فى حلف سياسى عسكرى تقوده الولايات المتحدة الأمريكية ضد الاتحاد السوفيتى؟ كان اتجاه الريح فى هذه الحقبة مع ترسيخ وتوكيد فكرة العروبة، واستخلاصها من كل مايشوبها، ومحاولة إقامة سياج عربى شامل يحمى الهوية العربية. ويدافع عن الأمن القومى العربى، بغير هيمنة أجنبية، وبدون اشراك دول الجوار، سواء كانت إسرائيل أو تركيا فى شبكة واحدة مع الدول العربية. ودار بين الباحثين العرب المستنيرين جدال شهير، حول النظام الشرق الأوسطى، وكانت ابرز انتقاداتهم أن هذا المفهوم غربى النشأة، غير محدد المعالم والقسمات، مشكوك فى أمره، ومريب فى أهدافه. ووصل التحليل فى النهاية، إلى أنه يراد منه تفتيت النظام العربى، ومنع نشوء الوحدة العربية.

ما أشبه الليله بالبارحة! نعود الآن فى التسعينات، لكى نستعيد أصداء المعركة الفكرية القديمة، ولا ينبغى أن نندهش لأن بعض الباحثين اليوم يثيرون ضد الفكرة الشرق أوسطية نفس الاعتراضات السابقة.

الأوهام الثلاثة

وفى تقديرنا أن فكرة الشرق أوسطية الجديدة التى تروج لها هذه الأيام دوائر شتى امريكية واسرائيلية وفلسطينية وعربية تقوم على أوهام ثلاثة: سياسية واقتصادية وفكرية.

الوهم الأول سياسى، وهو يقوم على فكرة مسطحة مفادها أن اعلان المبادئ الفلسطينى الاسرائيلى من شأنه ـ وفى ضوء متنه وحواشيه وملحقاته ـ أن يفتح الباب واسعا وعريضا امام عالم جديد مبهر، سيسوده السلام والامن والتعاون، هو عالم الشرق الأوسط. وفى هذا العالم سينقلب الأعداء ـ بحكم معجزة سياسية مفاجئة ـ إلى اصدقاء، وستذوى العداءات القديمة، وستتبدد فى الاجواء سحابات الشك العميق. وفى سبيل الترويج لهذا العالم الجديد، لابأس للزعماء الاسرائيليين من أن يلبسوا مسوح التواضع لأول مرة فى تاريخهم، فيتحدثوا بلسان شيمون بيريز فى القاهرة، حين قرر نحن وأنتم متخلفون، هذه حقيقة فلماذا بعد أن أسقطت الثورة العلمية والتكنولوجية الحواجز التاريخية بين الجنس الأبيض والجنس الأسود، وظهور الجنس الاصفر ممثلا فى النمور الآسيوية، لا نحاول اللحاق بهذه الدول المندفعة فى طريق التقدم؟ تعالوا أيها العرب، وانسوا الماضى الكريه المثقل بالذكريات المؤلمة، لكى ننضم فى مسيرة واحدة توحد جهودنا لكى ننتقل من التخلف إلى التقدم.

وينبهر من بيننا بعض السذج، مأخوذين بنبرة التواضع الاسرائيلى، ونغمة نقد الذات، ويتساءلون بدورهم: حقيقة لم لايتم هذا المخطط، مادمنا ـ وخصوصا بعد توقيع اعلان المبادئ الفلسطينى الاسرائيلى ـ قد دخلنا فعلا عصر السلام الحقيقى؟

ونحتاج حتى نبدد هذا الوهم السياسى أن نذكر ببعض الحقائق:

أولا: ماقيل عنه من هزيمة المشروع الصهيونى الذى قام على أساس الاستعمار الاستيطانى لفلسطين، وعسكرة المجتمع اليهودى، والتوسع العسكرى على حساب الأرض العربية، فيه مبالغة شديدة. المشروع الصهيونى مشروع معقد، يقوم على اسطورة دينية، هذه حقيقة، ولكنه اتبع فى سبيل تحقيقها أكثر الوسائل عملية ونفعية، وتجاوز ذلك انصاره وجنوده فاستخدموا اكثر الاساليب وحشية واجراما فى حق الشعب الفلسطينى وفى مواجهة الشعوب العربية. هذا مشروع لم يتورع فى أى لحظة عن نقل ولاءاته السياسية، من قوة عظمى هابطة الى قوة عظمى صاعدة. هكذا فعل حين نقل تركيزه على انجلترا الى الولايات المتحدة الامريكية. وهو مشروع لديه أدق نظام للانذار المبكر فى مجال العلاقات الدولية. فخبراؤه يجيدون دراسة وتحليل تضاريس النظام العالمى، فى حال الثبات النسبى والحركة المتغيرة. وهم يستطيعون ان يراقبوا بدقة لحظات الانقطاع التاريخى فى النظام الدولى، وتحوله من حالة الى أخرى. ليس ذلك فقط، ولكنهم ـ بحكم الصلة الوثيقة بين الباحث الاستراتيجى الاسرائيلى والمخطط السياسى ـ قادرون أن يصوغوا لاسرائيل من السياسات ما يسمح لها بالتكيف مع الظروف المتغيرة. هكذا فعلوا حين تم الانتقال من الحرب الباردة الى مرحلة الوفاق، وهكذا يفعلون اليوم، بعد سقوط الاتحاد السوفيتى، وانهيار الجدل

الايدلوجى بين الماركسيةوالرأسمالية، وصعود المعيار الاقتصادى، باعتباره أصبح هو ضابط شرعية النظم السياسية، ومحك التخلف والتقدم بين الأمم. بنظرة ثاقبة أدركت النخبة الاسرائيلية الحاكمة ان عهد الغزو العسكرى لأراضى الغير قد انقضى الى غير رجعة، وأن المزاج العالمى أصبح حساسا لموضوعات حق الشعوب فى تقرير مصيرها، كما أن الخطاب السائد أصبح يثير موضوعات الديمقراطية وحقوق الانسان بتركيز غير مسبوق، وباهتمام واضح من الحكومات والمنظمات غير الحكومية على السواء.

وهكذا اتخذوا القرار الاستراتيجى بالانفتاح على منظمة التحرير الفلسطينية، ليس نتيجة لانكسار المشروع الصهيونى، ولكن باعتباره الوسيلة الوحيدة المقبولة عالميا لضخ دماء جديدة فى شرايين المشروع الصهيونى القديم، الذى ظهرت علامات ترهله فى الحقبة الأخيرة، نتيجة لظروف داخلية وخارجية، وتحت وطأة الضربات الموجعة التى وجهتها الانتفاضة الفلسطينية الباسلة ضد الاحتلال الاسرائيلى.

وهكذا يبدو اعلان المبادئ كما لو كان مشروعا اقتصاديا له هامش سياسى! لأن السياسى فيه بالغ الغموض وشديد العمومية، وملئ بالألغام والمتفجرات. ولعل أبلغ دليل على ذلك التصريح الذى أدلى به أحد أعضاء الوفد الفلسطينى فى محادثات طابا، حين قرر أن الاسرائيليين جاءوا يعرضون علينا خطة احتلال غزة وأريحا لاخطة انسحابهم!

وهكذا يمكن القول، أن الذين يعتقدون أن عصر السلام قد لاحت تباشيره، قد يكونون أسرى الوهم السياسى للشرق أوسطية، هذه الايديولوجية الجديدةالبازغة!

الوهم الاقتصادى

ولم يعدم الوهم الاقتصادى أن يجد منظريه سواء من الاسرائيليين أو العرب. أما المنظرون الاسرائيليون فقد اخفوا هذه المرة أنيابهم القديمة وراء ابتسامات مصطنعة!

ألم يصرح مناحم بيجين من قبل، هذا الصقر الليكودى القبيح، بأن المعادلة الصحيحة تتكون من ثلاثة عناصر: العبقرية الاسرائيلية، ورأس المال الخليجى، واليد العاملة العربية الرخيصة؟

وبالرغم من فجاجة العنصرية الكامنة فى هذا التصريح، إلا أنه يكشف بجلاء عن حلم إسرائيل فى الهيمنة الاقتصادية على المنطقة. ولا ينبغى أن تعطى للهيمنة المعنى المسطح لها، والذى قد يجعلها أقرب إلى الاستعمارالاقتصادى المباشر. الهيمنة الاقتصادية. المعاصرة عملية بالغة التعقيد، وهى تعتمد أساسا على التحكم فى عملية اصدار القرار الاقتصادى، نتيجة السيطرة على متغيرات متعددة. بعضها يتعلق بعمليات الائتمان العالمية وحركة الأسواق وشروط التبادل التجارى، وبعضها الآخر يتعلق بمعطيات الثورة العلمية والتكنولوجية بكل تعقيداتها وأسرارها، وبعضها الآخر يتعلق بمجمل معايير قوة الدولة وثقلها، وتأثير ذلك كله على الاقتصاد.

وهكذا يمكن القول أن احلام الرخاء الاقتصادى المزعوم الذى سيتم نتيجة للتعاون الاقتصادى الاسرائيلى الفلسطينى العربى تحتاج إلى وقفة نقدية صارمة، لا تقوم عل التمنيات الطيبة، وإنما تنهض على أساس تحليل إستراتيجى صارم، يحدد مفهوم الدور الاسرائيلى كما تراه إسرائيل نفسها،

فى هذه العملية الاقتصادية المعقدة، والتى تخطط لها دوائر عديدة تمتلك كافة أدوات الهيمنة السياسية، والمعرفة العملية. وفى نفس الوقت تحلل الوضع السياسى والاقتصادى العربى، مع التركيز على الثغرات الواضحة فى المواقف السياسية والأوضاع الاقتصادية للدول العربية، والتشديد على ضرورة صياغة موقف عربى موحد، يجابه هذه الهجمة الشرق أوسطية العارمة!.

أما الوهم الثالث والأخير

فهو الوهم الفكرى، الذى يذهب إلى أن الشرق أوسطية باعتبارها شعار العهد القادم، ستحل محل العروبة بكل تراثها وتاريخها، بعد أن انكسر المشروع القومى العربى، كما يذهب بعض المحللين السياسيين. ولعل هذا الوهم هو أخطر الأوهام قاطبة، لأنه يتعلق بالهوية، وهل يمكن للشعب العربى أن يغير هويته، هكذا بغير مقدمات، استجابة لمثيرات مصطنعة، دخيلة على الجغرافيا ومضادة لحركة التاريخ؟

(١٣)

المشروع الغربى ـ الإسرائيلى لترويض الشخصية العربية

يثير مشروع الشرق أوسطية ـ من بين ما يثير ـ موضوع الهوية العربية. والسؤال المطروح من قبل بعض الباحثين العرب: ما هى مخاطر التفاعلات الاقتصادية المرتقبة فى الشرق الأوسط، والتى ستدخل فيها أطراف اسرائيلية وغيرها شرق أوسطية على الشخصية القومية العربية؟

ابتداء لابد أن نقرر أن موضوع الشخصية العربية، يثير كثيرا من الجدل العلمى بين الخبراء والباحثين. وهذا الجدل الذى يدور فى الوطن العربى ليس بعيداعن المناقشات المحتدمة التى دارت فى الدوائر العلمية الغربية حول شرعية الحديث عن «شخصية قومية» للشعوب لها سمات محددة وتتسم بالثبات النسبى. فهل هناك ـ على سبيل المثال ـ شخصية قومية المانية تختلف اختلافات جوهرية عن الشخصية القومية الفرنسية؟ وهل هناك شخصية قومية أمريكية تختلف اختلافات جوهرية عن الشخصية القومية

* جريدة الاهرام ٢٢ / ١١ / ١٩٩٣م.

اليابانية؟ هناك من العلماء الاجتماعيين من ينكرون على مفهوم الطابع القومى للشخصية علميته، ويذهبون الى أن البحث فى هذا المجال محفوف بالمخاطر العلمية وبالتحيزات الفكرية على السواء.

غير أننا ممن يؤمنون بأن بحوث الطابع القومى للشخصية يمكن أن تجرى بصورة علمية، لو توافرت بعض الضمانات المنهجية الضرورية. وقد شغلنا نفسنا بهذا الموضوع، بعد حرب يونيو ١٩٦٧، حين تعرضنا لبحث الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر والذى صدرت طبعته الأولى عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٧٣، وصدرت طبعته الرابعة عن دار مدبولى منذ هذا العام.

ما الذى جعلنا نتصدى للشخصية العربية عقب الهزيمة العربية المروعة عام ١٩٦٧؟

تشويه الشخصية العربية

تحت وطأة الهزيمة، والاحساس بالقهر، لأننا كعرب لم نستعد للمعركة كما كان ينبغى، رحنا نفتش ـ كل بطريقته ـ فى سلبيات الشخصية العربية. كنا نبحث ـ كباحثين علميين ومثقفين قوميين عرب ـ عن اليقين، هل كتبت الهزيمة علينا الى الأبد؟ هل سلبياتنا ترجح كفة إيجابياتنا؟ هذه التساؤلات أبدع فى صياغتها الكاتب العربى كميل حوا فى إطار ما أطلق عليه معركة تفسير الهزيمة، والتى كانت معركة نظرية وسياسية فى آن واحد. وقد طرحت فى ثنايا هذه المعركة تساؤلات أساسية فيما يلى أمثلة بارزة لها:

«هل اشتراكية بعض الأنظمة هى المسئولة عن الهزيمة؟

هل غياب التكنولوجيا لدى العرب هو المسئول عن الهزيمة؟

هل افتقاد العرب لوسائل اقناع الرأى العام الغربى هو المسئول عن الهزيمة؟

هل اصرار شعب فلسطين على التعجيل بالتحرير هو المسئول عن الهزيمة؟

هل وجود الأحزاب هو المسؤل؟

هل انفتاحنا على الشيوعية أو تحالفنا مع الاتحاد السوفيتى هو المسئول عن الهزيمة؟

ومن الذى هزم: هل هزمت أمة أم مجرد طبقة أو قائد؟

هل هزم شعب أم هزمت نظرية وخط سياسى؟

هل هزم العرب أم هزم بعض العرب وانتصر «عرب» آخرون؟

هل هزمت سلبيات العرب أم ايجابياتهم؟

وما الذى حدث تماما: هل أن بقعة الزيت اتسعت، أم أن السيف اقترب من القلب؟

هل خسرنا معركة أم خسرنا حربا، هل خسرنا حربا أم خسرنا ثورة؟

(راجع كميل حوا، نقطة الانطلاق: ثقافة الاستعمار فى زمن الهزيمة، مجلة الثقافة العربية، نيسان ١٩٧٣، ٣ ـ ١٦) كانت هذه هى خريطة التساؤلات التى أثارها المثقفون العرب عقب هزيمة ١٩٦٧. وانطلق كل واحد منا بطريقته بعد التشخيص الذى توصلنا اليه، للتصدى الفكرى للهزيمة. واخترت ـ فى اطار مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية ـ التصدى من خلال التحليل النقدى للمشروع الغربى ـ الاسرائيلى لتشويه الشخصية العربية، والذى بدأت موجاته عقب الهزيمة مباشرة.

ونعلم جميعا ان هذا المشروع له جذور تاريخية قديمة، ليس هنا مقام البحث عن دواعيه وأسبابه، غير أن الخطاب الاستشراقى العنصرى الغربى، فى حديثه عن الاسلام، أو عن العرب، أو عن الشخصية العربية، يكفينا فى الدلالة على سوء توظيف العلم الاجتماعى لتشويه شخصيات الشعوب، وحضارتها، وثقافاتها الزاخرة.

هجمة المشروع الغربى الاسرائيلى بدأت عقب هزيمة يونيو مباشرة بدراسة أصبحت شهيرة، كتبها الجنرال هاركابى الذى كان مديرا للمخابرات الاسرائيلية، ثم أصبح بعد اعتزاله الخدمة، أستاذا لعلم النفس الاجتماعى بالجامعة العبرية. وهاركابى شخصية تستحق التأمل. فقد كتب رسالة للدكتوراه فى موضوع « الادراكات العربية لاسرائيل » جمع وحلل فيها كل ما صدر عن العرب المعاصرين عن اسرائيل والصهيونية وفلسطين. وبناء على دراسته العميقة للفكر العربى المعاصر، وللثقافة العربية فى تجلياتها الأساسية، استطاع أن ينشر دراسة مسمومة بعنوان «أسباب انهيار العرب فى حرب «الأيام الستة» فى مجلة «أوربس» الأمريكية، وهى مجلة علمية رصينة. وقد استعان هاركابى بلغة العلم الاجتماعى المعاصر، لكى يشوه متعمدا الشخصية القومية العربية، مركزا على ما أسماه الفردية الصارخة التى يتسم بها العربى المعاصر والتى ترد الى ضعف جماعى أو حضارى ضارب بجذوره فى أرضية العلاقة بين الفرد تجاه مواطنيه وتجاه مجتمعه، ثم انتقل هاركابى الى الحديث عن اتجاه العرب ازاء الحقيقة والواقع، والذى يتسم بأنه هروب من مواجهة الواقع.

ولا يتسع المجال للعرض التفصيلى للاستراتيجية العلمية المحكمة التى اعتمد عليها هاركابى لكى يقوم بمهمته فى التشويه المتعمد للشخصية

القومية العربية. ونشر دراسته فى الدوائر الغربية حتى تذيع نتائجها وتوظف سياسيا لصالح اسرائيل والصهيونية. فإذا كانت الشخصية القومية العربية بهذا الضعف، والسلبية، والعجز عن مجابهة الواقع، فلماذا لا يعامل الغرب ـ وفى مقدمته اسرائيل طبعا ـ العرب لا باعتبارهم آدميين بل باعتبارهم أشياء، يمكن التحكم فيها والسيطرة عليها، بل وفى حالات المقاومة المشروعة التى وصفتها اسرائيل بالإرهاب، من المبرر نسف بيوتهم بل وابادة قراهم بالكامل. فكأن العلم الاجتماعى يوظف هنا لتبرير الهمجية الغربية الاسرائيلية فى التعامل مع الشعب العربى.

كادت عملية تشويه الشخصية العربية بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ تنجح فى تحقيق أهدافها، بعد أن ساد اليأس والاحباط، الى أن جاءت حرب أكتوبر ١٩٧٣ لتحقق عودة اليقين فى فاعلية الشخصية القومية العربية، وقدرتها على مواجهة التحديات.

ترويض الشخصية العربية

انتهت عملية تشويه الشخصية العربية بالفشل، مع الساعات الأولى التى انطلقت فيها القوات المصرية والسورية لدك القلاع العسكرية الاسرائيلية. فى مصر تمت معجزة العبور، وانهار خط بارليف الحصين تحت ضربات المقاتلين المصريين، واجتاحت القوات السورية هضبة الجولان. دارت معركة استرداد الكبرياء القومى، بعد الحملة الشرسة التى وجهها الغرب وإسرائيل الى صميم الشخصية العربية.

ولم تعد الأصوات العنصرية القبيحة غربية كانت أو اسرائيلية تجرؤ على التبجح الذى مارسته طويلا فى الحقبة ما بين هزيمة يونيو ١٩٦٧ ونصر أكتوبر ١٩٧٣.

ولا نريد أن نخوض فى المسار المعقد الذى خاضه الصراع العربى الاسرائيلى بعد حرب أكتوبر. غير أن ابرز علاماته توقيع اتفاقيات كامب دافيد ومعاهدة السلام المصرية الاسرائيلية ، والتى حاولت إسرائيل من خلالها وفى اصرارها على التطبيع بكل مكوناته، ترويض الشخصية المصرية. غير أن التراث التاريخى العميق للشعب المصرى، كان هو السند الذى اعتمدت عليه جموع المثقفين والمهنيين المصريين فى رفضها لهذا التطبيع المفروض، وقرنته ـ من منظور قومى عربى بصير ـ بضرورة أن يسبقه حق تقرير المصير للشعب الفلسطينى، وحقه فى اقامة دولته المستقلة.

ويمكن القول أن الاجتياح الاسرائيلى الفاشل للبنان يمثل الحدث الثانى فى مسار الصراع اللصيق بمحاولة ترويض الشخصية العربية، فقد استطاعت المقاومة اللبنانية البطولية مع المقاومة الفلسطينية أن تفرض على إسرائيل الانسحاب، وكان هذا هو الفشل الثانى الذى لاقاه المخطط الاسرائيلى لترويض الشخصية العربية.

أما الفشل الثالث والبارز فهو عجز قوات الاحتلال الاسرائيلى على قهر الشعب الفلسطينى فى غزة والأراضى المحتلة. لقد كانت انتفاضة الحجارة صورة بارزة لمقاومة الشخصية العربية، ولصلابتها، وفى رفضها لكل محاولات التطويع والترويض.

ولم تجد الاستراتيجية الاسرائيلية أمامها سواء اللجوء الى أسلوب الالتفاف بدلا من المواجهة المباشرة. المواجهة المباشرة أثبتت فى لحظات ثلاث مجيدة فى التاريخ العربى فاعلية الشخصية العربية، من خلال المقدرة القتالية الفذة

للمقاتلين العرب: حرب أكتوبر ٧٣، ومقاومة الاجتياح الاسرائيلى للبنان، والانتفاضة الفلسطينية. كيف تحاول اسرائيل الالتفاف؟ من خلال الاتفاق الفلسطينى الاسرائيلى تراوغ اسرائيل وتهرب من المواجهة المباشرة، عن طريق التلويح بمكاسب سياسية محدودة وغامضة، والاغراء بتعاون اقتصادى وثيق يبشر ـ كما يقولون ـ بالخير العميم على المنطقة. غير أن الذى يعفينا من نصوص الاتفاق هو هذه العميم على المنطقة. غير أن الذى يعنينا من نصوص الاتفاق هو هذه النصوص التى تتحدث عن التزام منظمة التحرير الفلسطينية بنبذ العنف والارهاب. هنا مربط الفرس فى مشروع الترويض. ان ذلك يعد قبولا عربيا للتوصيف الغربى الاسرائيلى للمقاومة المشروعة ـ بحكم المواثيق الدولية ـ للاستعمار وللاحتلال، ونعتها بأنها والهدف هنا هو نزع دوافع النضال والمقاومة من صلب تكوين الشخصية العربية. هذه الشخصية التى تشكلت أساسا فى العصر الحديث فى أتون النضال الوطنى الذى مارسه الشعب العربى فى مصر وسوريا ولبنان والعراق وليبيا وتونس والمغرب والجزائر ضد كل صور الاستعمار والاحتلال والوصاية والانتداب.

غير أن مخطط الترويض يكشف عن وجهه القبيح فى برنامج «التعليم من أجل السلام» الذى تتبناه بعض الهيئات الدولية التابعة للأمم المتحدة والذى فى توجهه للأطفال المصريين والعرب، يهدف أساسا الى التغنى بمآثر السلام، ونقد الحروب ـ هكذا على الاطلاق ـ باعتبارها وسيلة بربرية لحل الصراعات بين الأمم. التأثير الموجه على عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال العرب هو الهدف الاستراتيجى الاسرائيلى المدعوم غربيا.

وفى مقابل ذلك، لابد من تفنيد أوهام الشرق أوسطية، واحياء الذاكرة السياسية العربية وفق برنامج قومى مدروس تتبناه المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وأهم من ذلك أن يلتفت المثقفون العرب الى دورهم الأساسى فى تكوين العقل النقدى العربى، حتى نقبل أو نرفض ما يعرض علينا وفق منهج علمى بصير. فقد مضى أوان الشعارات السياسية الصاخبة، وسقط الى الأبد خطاب التبرير، بعد أن بدأت المواجهة الحضارية.

(١٤)

النظام القومى العربى فـى مرحلـة الأزمـة

مناقشة الجوانب السياسية للتحديات «الشرق أوسطية» الجديدة مدخل أساسى لإثارة الجوانب الاقتصادية والأمنية والثقافية لهذه العملية التاريخية الكبرى التى تأخذ مجراها فى الوقت الراهن. وفى تقديرى ان السؤال الاساسى الذى ينبغى ان نطرحه قبل الدخول فى الجدل المحتدم حول هذه العملية: مبرراتها وآثارها على النظام العربى، هو: كيف نحدد السمات الاساسية لطبيعة المرحلة التاريخية التى يمر بها النظام العربى فى الوقت الراهن؟

للإجابة عن هذا السؤال، أريد ان استعين بنظرية فيلسوف العلم الامريكى «توماس كون» التى بسطها فى كتابه الشهير «بنية الثورات العلمية». كان «كون» معنيا بدراسة مشكلة التقدم العلمى، وما الذى يؤدى اليه عبر الزمن، وقد صاغ «كون» نظرية متكاملة تسمح بالدراسة العلمية للتقدم فى

* جريدة الاهرام ٢٩ / ١١ / ١٩٩٣م.

مجال العلوم، تقوم على مفهوم رئيسى هو: النموذج الإرشادى (Paradigm).

وبغض النظر عن سرد كل المكونات للنموذج الارشادى كما عرفه «كون» الا ان ابرز مكون له، هو اجماع المجتمع العلمى فى لحظة تاريخية ما على وضع مشكلات البحث بطريقة معينة. بعبارة اخرى هناك مشكلات تستبعد على اساس انها لا تدخل فى أجندة البحث ومن ناحية اخرى، هناك قائمة مشكلات جديرة بالبحث ومناهج بحثها مقننة ومعروفة.

النموذج الارشادى بهذا المعنى يعد أساسا للقيام بالبحوث فى مرحلة تاريخية معينة، غير ان مرور الزمن قد يجعل قدرة هذا النموذج الارشادى على دراسة المشكلات تتآكل، وهنا يدخل النموذج الارشادى فى مرحلة ازمة تتصارع فيها الافكار، الى ان ينشأ نموذج ارشادى جديد اكثر قدرة وكفاءة على التصدى للمشكلات المبحوثة، وهكذا، تتلخص مسيرة التقدم فى العلم فى نشوء النماذج الإرشادية وسقوطها وصعود نماذج إرشادية جديدة، وهكذا الى مالا نهاية.

بناء على نظرية «كون» يمكن القول بأن المرحلة التاريخية التى يمر بها النظام العربى فى الوقت الراهن تتسم بضعف النموذج الارشادى (وهو هنا النظام القومى العربى) ودخوله فى مرحلة أزمة عميقة، تدور فيها المعارك الفكرية والسياسية الدامية، تمهيدا لخلق نموذج ارشادى جديد (قد يكون هو النظام الشرق أوسطى كبديل للنظام القومى العربى، وقد يكون هو صيغة تعاونية بين النظام الشرق أوسطى والنظام القومى العربى وقد يكون هو نظاما

قوميا عربيا جديدا منافسا للنظام الشرق أوسطى) .ولكى نحدد طبيعة مرحلة الازمة التى لا خلاف بشأن وجودها، علينا ان نحدد اولا سمات النموذج الارشادى الذى كان سائدا قبل الازمة. هذا النموذج الإرشادى، ونعنى النظام القومى العربى، كان له مفهوم محدد عن الذات، وهذا المفهوم له مكونات سياسية واقتصادية وثقافية:

١ ـ مكون سياسى، يتمثل فى القناعة بأننا امة عربية واحدة.

٢ ـ مكون اقتصادى، يتمثل فى القناعة بأن التعاون الاقتصادى العربى ضرورة أساسية.

٣ ـ مكون ثقافى، يقوم على اساس وجود هوية عربية قد تختلف تجلياتها فى البلدان العربية، غير ان مقوماتها واحدة.

وهذا المفهوم عن الذات ينبغى ان يعرض على محك كيف يتصور الآخرون هذه الذات، وخصوصا البلاد الغربية الكبرى التى كان لأغلبها علاقات صراعية مع الوطن العربى.

هذا التصور الغربى يجنح الى نفى ان العرب يكونون أمة واحدة، وفى الوقت نفسه، عملت الدول الغربية على تعويق تقوية الروابط الاقتصادية بين البلدان العربية وخططت لغزو السوق العربية من خلال آليات شتى اقتصادية وسياسية وثقافية. وهذا التصور أخيرا ، يجنح من خلال استراتيجية علمية وسياسية كاملة الى اثبات عدم وجود هوية عربية واحدة، على العكس هناك اتجاه لإثبات تشرذم الهوية العربية الواحدة، إلى ولاءات طائفية واثنية واقليمية، وفروق بين المشرق والمغرب، الى اخر هذه الصورة الفسيفسائية التى يقدم من خلالها الوطن العربى الى العالم.

ليس هناك مجال لرصد ماذا تم فى اطار النموذج الارشادى الذى ساد حتى الآن (النظام القومى العربى) من تفاعلات سياسية أو اقتصادية، أو ثقافية ولكننا نكتفى بالإشارة الموجزة لحصيلة التفاعلات العربية.

* التاريخ العربى المشترك طويل ومعقد، وهو خليط من الصراع والتعاون والمنافسة.

* التاريخ السياسى للنظام القومى العربى شهد انجازات بارزة على مستوى التعاون والتنسيق فى لحظات تاريخية معروفة، كما شهد أيضا اخفاقات بارزة.

* التاريخ الاقتصادى يكشف عن قصور شديد واخفاق فى تحقيق التعاون الاقتصادى العربى.

* التاريخ الثقافى شهد صراعات حادة بين التقليديين والتحديثيين، بين انصار الأصالة وانصار المعاصرة، بين العروبيين والقوميين، والاشتراكيين والرأسماليين الى آخر هذا التاريخ المعروف.

غير ان النموذج الارشادى السائد قبل الأزمة (النظام الاقليمى العربى) كانت له ايضا صورة محددة عن الآخر، الذى يمثل مصدر التهديد الرئيسى للنظام وهو اسرائيل.

وصورة الآخر فى اطار النموذج الارشادى السائد تقوم على عدد من السمات الرئيسية لهذا الآخر:

ـ الصهيونية ايديولوجية عنصرية.

ـ المجتمع الاسرائيلى يقوم على اساس الاستعمار الاستيطانى.

ـ الدولة الاسرائيلية لديها نزعة توسعية باستخدام الغزو والقوة العسكرية.

ـ ولديها نزعة الهيمنة الاقتصادية ورغبة شديدة فى غزو الاسواق العربية.

ـ وعندها نزعة للتفوق العسكرى على كل البلدان العربية.

ـ اسرائيل عدو خطير نتيجة الحلف السياسى والعسكرى الوثيق مع أقوى قوة عسكرية معاصرة وهى الولايات المتحدة الامريكية.

هذه هى صورة الآخرى فى الذهن العربى، والتى تجعل نهاية العداء معه، مسألة مستبعدة وفكرة التعاون معه سياسيا أو اقتصاديا فكرة لا ترد اصلا على الذهن العربى الذى يفكر فى اطار النموذج الارشادى السائد.

النموذج السائد فى مرحلة الازمة

اذا كان هذا هو النموذج السائد، فقد دخل هذا النموذج فى مرحلة أزمة عنيفة بعد ان بدأت عمليات متعددة قد تؤدى الى انهياره بالمعنى التاريخى للكلمة. وبعيدا عن أسباب الانهيار المتعددة الفكرية والسياسية والاقتصادية، يمكننا ان نركز على ثلاث لحظات تاريخية أساسية عجلت بتهافت النظام، وبالتالى دخوله فى أزمة عنيفة.

اللحظة الأولى: توقيع اتفاقيات كامب ديفيد.

اللحظة الثانية: حرب الخليج وآثارها المدمرة.

اللحظة الثالثة: الاتفاق الفلسطينى الاسرائيلى.

بهذه اللحظة الثالثة، التى ذهبت بعيدا فى نفى النموذج الأساسى السائد ومهدت الطريق لإنشاء نموذج أساسى جديد هو النموذج الشرق أوسطى، تكون دائرة الأزمة قد اكتملت ومن هنا اشتداد المعركة الفكرية السياسية فى الوطن العربى.

وتسود هذه المعركة اتجاهات ثلاثة أساسية:

الاول: الرفض المبدئى المطلق، ويتبنى هذا الموقف هؤلاء الذين مازالوا ينطلقون من الثبات على مبادئ النظام القومى العربى.

الثانى: القبول المشروط الذى يقوم على اساس القناعة بإمكانية تعظيم المكاسب العربية سياسيا واقتصاديا فى ظروف سيولة النظام العالمى والضعف الراهن للنظام القومى العربى.

الثالث: القبول بغير شروط الذى يقوم على أساس انكار اهمية النظام القومى العربى، او الحديث عن فشله الذريع، وضرورة القبول بنظام شرق اوسطى جديد قد يؤدى الى تحديث الوطن العربى.

فى ضوء هذه الصورة المعقدة علينا ان نطرح بصراحة سؤالا:

هل مشروع «الشرق أوسطية» جزء متكامل من اعادة صياغة العالم على ضوء تأثيرات الكونية Globalism بمكوناتها الاقتصادية والسياسية والثقافية وسيادة العلاقات المتعددة الأطراف؟

وهل هذه عملية تاريخية حتمية لامجال للنكوص عنها؟ ام انها عملية تاريخية، ولكن يمكن التاثير على اتجاهاتها من خلال النقد الفكرى والنضال السياسى، بما يسمح بتجديد صياغة النموذج الاساسى المأزوم، ونقصد النموذج القومى العربى؟

الكونية والاقليمية والقومية

يذهب بعض الباحثين العرب الى أن الشرق أوسطية هى عملية تكامل مفروضة من الخارج على دول المنطقة حتى تتوحد اقتصاديا فى المقام

الأول، وهى عملية تتعارض مع التكامل الإرادى العربى الذى فشلت القوى القومية العربية فى تحقيقه.

وحتى نفهم ديناميات هذه العملية على وجه أفضل، فسأعتمد على اطار نظرى سبق لى فى دراسة سابقة نشره كمقدمة للتقرير الاستراتيجى العربى لفهم المتغيرات العالمية. وهو اطار يركز على ثلاثة مفاهيم اساسية: الكونية Globalism، والعلاقات المتعددة الاطراف التى تأخذ شكل التكتلات الاقليمية فى بعض الاحيان، والقومية. والكونية لها جوانب سياسية واقتصادية وثقافية. ويتمثل جانبها السياسى فى الدعوة الى تسييد نموذج الديمقراطية والتعددية السياسية واحترام حقوق الانسان، وفى جانب العلاقات الدولية الهيمنة على حل الصراعات الاقليمية من خلال السيطرة والتدخل العسكرى المباشر للولايات المتحدة الامريكية (كما هو الحال فى حرب الخليج) بالإضافة الى وضع الامم المتحدة فى خدمة الولايات المتحدة الامريكية، واستخدام مجلس الأمن كأداة لتنفيذ مخططاتها.

اما الجانب الاقتصادى فيتمثل فى توحيد السوق العالمية وهى عملية يشتد التنافس فيها بين التكتلات الاقليمية المختلفة، كالجماعة الاوروبية، والنافتا، وكذلك بين هؤلاء والعمالقة فى مجال الاقتصاد، وخصوصا اليابان والنمور الاسيوية، بالاضافة الى الغزو المنهجى المنظم لاسواق العالم الثالث وادماجها فى السوق العالمية تحت هيمنة القوى العظمى. ويبقى الجانب الثقافى الذى يدعو الى تخلق ثقافة عالمية. وفى هذا المجال يلفت النظر كتاب بيتر برجر عالم الاجتماع الامريكى «الثورة الرأسمالية» الذى صاغ فيه لأول مرة نظرية صورية محكمة عن الرأسمالية تتألف من خمسين

مقولة. وإذا اضفنا الى ذلك كتاب فوكوياما الشهير «نهاية التاريخ» والذى يزعم فيه ان الليبرالية بجانبيها السياسى والاقتصادى هى التى ستسود العالم الى آخر الزمان، لأدركنا اتجاه هذه الكونية الثقافية. اما العلاقات متعددة الأطراف فهى المكون الثانى فى هذا الاطار، ولا حاجة بنا للتأكيد على أن هناك علاقات جدلية بين الكونية وبينها، وخصوصا حين تأخذ شكل التكتلات الاقليمية. ويتبقى المكون الأخير وهو القومية والتى تأخذ فى الوقت الراهن أشكالا متطرفة سواء للتعبير السياسى عن الذاتية الثقافية المقهورة، أو كرد فعل لغزو الموجات الكونية للمجالات الوطنية السياسية والاقتصادية والثقافية لبلاد العالم الثالث من قبل الدول العظمى المهيمنة.

ونستطيع ان نخلص الى رسم ملامح الصورة الراهنة فى الشرق الاوسط. وتتمثل اساسا فى عملية فرض التكامل على المنطقة من خلال استخدام آلية عملية السلام بين اسرائيل والبلاد العربية. وهذا التكامل المفروض الذى يدخل اسرائيل فى علاقة عضوية مع البلاد العربية، يقف على طرف نقيض من التكامل الارادى العربى الذى عملت القوى القومية العربية على تحقيقه طوال العقود الأربعة الاخيرة وفشلت نتيجة اسباب شتى داخلية وخارجية.

وربما كان الانسب ان نسمى العملية الجارية الآن فى الشرق الاوسط التكامل المفروض الإرادى! ونعنى بذلك دخول نظم سياسية عربية شتى فى العملية بإرادتها، بغض النظر عن الضغوط التى مورست ضدها. وقد بدأت العملية بالاتفاق الفلسطينى الاسرائيلى الذى ينص على تشكيل تحالف عضوى اقتصادى وثيق بين اسرائيل والكيان الفلسطينى البازغ او المحدود،

وينتظر ان تنضم اليه الاردن فى الأفق المنظور، قبل ان تتسع دائرته لتضم دولا عربية اخرى.

واذا كان يمكن فهم النظام الشرق الأوسطى المطروح فى ضوء عمليات الكونية والاقليمية التى تحدثنا عنها، فيبقى ان نتحدث عن تأثير تصاعد النزعات القومية ضد هذا المشروع التى يموج بها الوطن العربى والتى تتمثل اساسا فى حركات الاسلام السياسى.

والسؤال هنا: هل تنجح هذه التيارات والحركات فى عرقلة الاتفاق؟

بداية تطرح هذه الحركات قضية هامة هى شرعية مقاومة الاحتلال الاسرائيلى إلى ان ينسحب من الاراضى العربية. وذلك على اساس ان الاتفاق لا يقدم خطة واضحة فى هذا المجال، ومن ثم لا يجوز الاعتماد فى هذا الصدد على النيات الاسرائيلية. وقد لا يختلف الكثيرون من القوميين العرب على هذا الطرح. غير ان هذه الحركات تطرح قضية اخرى تقع فى صميم الخلاف مع هذه الحركات، وهى ان الصراع مع اسرائيل ليس صراع حدود، ومن هنا لا يجوز فى نظرهم التوقف عن الجهاد ضد اسرائيل الى ان تزول الى الابد، وهذه هى القضية التى تستحق ان نناقشها فيما بعد.

(١٥)

تحولات المشروع الصهيونى

عبر مرحلة تاريخية كاملة من الزمن استقر العقل السياسى العربى على صورة محددة لاسرائيل، لها مكونات أساسية، سبق إن اشرنا اليها بايجاز فى مقالنا الماضى ولا بأس من ان نذكرها مرة ثانية، لانها هى الاساس الذى نريد فى ضوئه مناقشة امكانيات تحول المشروع الصهيونى. والسمات الرئيسية لاسرائيل فى هذه الصورة تتركز فى انها قامت كدولة على اساس ايديولوجية عنصرية هى الصهيونية، وان المجتمع الاسرائيلى نموذج بارز للاستعمار الاستيطانى، وان الدولة الاسرائيلية لديها نزعة توسعية على حساب الاراضى العربية باستخدام الغزو والقوة العسكرية، وان العقيدة العسكرية الاسرائيلية مبنية على اساس ضرورة التفوق العسكرى على كل البلاد العربية مجتمعة، وان اسرائيل لديها نزعة للهيمنة الاقتصادية ورغبة شديدة فى غزو الاسواق العربية، واخيرا تمثل اسرائيل عدوا خطيرا نتيجة للحلف السياسى والعسكرى الوثيق مع اقوى قوة عسكرية معاصرة وهى الولايات المتحدة الامريكية.

* جريدة الاهرام ٦ / ١٢ / ١٩٩٣م.

ويمكن القول بان عناصر هذه الصورة تبلورت عبر الزمن، ليس نتيجة التحليل العلمى فقط، وانما من خلال الصراع الدموى العنيف الذى دار بين الشعب الفلسطينى وموجات الهجرة اليهودية المبكرة، والذى استمر عقود ا طويلة انهمرت فيها موجات الهجرة اليهودية إلى فلسطين موجة إثر موجة، إلى أن أنشئت الدولة الاسرائيلية عام ١٩٤٨، وأصبحت تجسيدا حيا للصهيونية بكل مكوناتها العنصرية. وليس هناك خلاف حول ذلك فى العقل السياسى العربى، فالصهيونية ايديولوجية عنصرية، لانها قامت أولا على اسطورة تاريخية تتحدث عن شعب الله المختار الذى سكن أرض فلسطين منذ آلاف السنين، وضاع فى الشتات، ومن حقه ان يعود الى أرض الآباء والاجداد. والعنصرية هنا لها شقان، الأول النظرة للذات التى تنهض على اساس أن اليهود اسمى من غيرهم، والشق الثانى ان النظرة للأغيار فيها نزعة لاعتبارهم أدنى مرتبة من اليهود. وهذا هو جوهر العنصرية كما صيغت منذ منتصف القرن التاسع عشر كايديولوجية رجعية، اعتمدت كأساس لاستعمار شعوب العالم الثالث، على أساس مقولة شهيرة هى «عبء الرجل الابيض» فى تمدين الشعوب المستعمرة.

غير أن بلورة الصهيونية كإيديولوجية عنصرية قامت على اساسها دولة اسرائيل لم تكن سوى بداية المشروع، التى حاولت أن تضفى عليه شرعية تاريخية ودينية. غير أنه كان لابد من ابتداع ادوات للتنفيذ، هى نفسها التى كانت اساس انشاء المجتمع اليهودى الاستيطانى فى فلسطين قبل انشاء الدولة، والتى قامت على اساس تفريغ الارض الفلسطينية من سكانها باستخدام وسائل شتى منها الخداع والمضاربة على الأراضى، واستخدام العنف، بل وتنظيم المذابح الجماعية كما حدث فى قرية دير ياسين. وقد

استطاع اليهود انشاء مجتمع عسكرى فى فلسطين، حيث تشكلت العصابات الارهابية المختلفة كالهاجاناة وشتيرن، والتى مارست الارهاب بشكل منظم ضد الشعب الفلسطينى، بل وصعدت عملياتها ضد قوات الجيش الانجليزى التى كانت موجودة فى ظل حكم الانتداب البريطانى.

وهذه العصابات الارهابية تحولت فى ظل الدولة إلى جيش الدفاع الاسرائيلى، الذى أعد وفق تخطيط محكم يجعل كل فرد اسرائيلى مقاتلا تحت السلاح، من خلال ابتداع نظام دقيق للخدمة العاملة وللقوات الاحتياطية. وهذا الجيش هو الذى قام بكل الغزوات التوسعية ضد الدول العربية، من خلال دعم دولى واسع المدى، سمح له بأن يمتلك احدث مافى الترسانات الغربية من أسلحة حديثة. واذا استعرضنا الحروب العربية الاسرائيلية فانه ستدهشنا حقيقة بسيطة وان كانت خطيرة فى ذاتها، هى ان اسرائيل استطاعت فى كل الجولات بدون استثناء ان تجند ـ من ناحية الكم، وبغض النظر عن النوع ـ قوات عسكرية اكبر حجما من كل الجيوش العربية مجتمعة ، بالرغم من الفارق الضخم السكانى بين اسرائيل والدول العربية. وفى ضوء كل هذه المعطيات الفكرية السياسية والعسكرية والاقتصادية استقر فى يقين العقل السياسى العربى لفترة طويلة ان الصراع مع اسرائيل هو صراع وجود وليس صراع حدود، وانه لكى يعيش طرف فلابد ان يفنى الطرف الآخر ويزول.

انحسار المشروع الصهيونى

اذا كان صراع الوجود هو الذى سيطر على العقل السياسى العربى طوال مرحلة تاريخية ممتدة، هى الفكرة المحورية التى حددت اساليب التعامل العسكرى والسياسى مع اسرائيل، فإن هذه الفكرة تعرضت ـ تحت تأثير

عوامل شتى - إلى الاهتزاز. وقد لانكون مغالين كثيرا اذا قررنا ان هزيمة يونيو ١٩٦٧ كانت حاسمة فى توجيه ضربة فعالة لهذه الفكرة الثابتة. فقد أثارت الهزيمة اسئلة متعددة حول امكانية خوض معركة فاصلة مع اسرائيل تنتهى بهزيمتها الكاملة واستسلامها المطلق. وبدأت تظهر - منذ ان وافق العرب على قرار الامم المتحدة رقم ٢٤٢ - بوادر عقلانية عربية جديدة، ترى امكانية التعايش مع الوجود الاسرائيلى فى المنطقة، بشرط انسحابها من كافة الاراضى العربية المحتلة (بغض النظر عن الخلاف حول لفظ الاراضى) والذى يمكن ان يمهد الطريق لعلاقات سلمية عادية بين اسرائيل والبلاد العربية. غير ان اسرائيل لم تمتثل لقرار ٢٤٢، بل وبالغت فى تحقيق احلامها الصهيونية العنصرية، وشرعت فى بناء مئات المستوطنات فى الضفة الغربية وغزة، ورفضت الانسحاب من الاراضى المصرية والسورية المحتلة فى حرب يونيو ١٩٦٧.

ولم يكن هناك طريق امام القيادة المصرية والسورية سوى شن الحرب لتحرير الارض المحتلة، ومن هنا قامت حرب اكتوبر ١٩٧٣ والتى بددت بإنجازاتها العسكرية البارزة كثيرا من الأوهام الصهيونية سواء فيما يتعلق بالتفوق الاسرائيلى الأزلى، او فيما يتعلق بالقدرة العربية.

وفى تقديرنا ان حرب اكتوبر ١٩٧٣ هى بداية الانحسار الحقيقى للمشروع الصهيونى، لانها اثبتت بما لايدع مجالا للشك حدود استخدام القوة العسكرية الاسرائيلية. واذا أضفنا الى ذلك الهزيمة التى لاقتها القوات الاسرائيلية بعد اجتياحها اراضى لبنان واضطرارها للانسحاب، الى جانب

الانتفاضة الفلسطينية الباسلة، لأدركنا لماذا قدر قادة المشروع الصهيونى أنهم لا يستطيعون الاستمرار فى تنفيذه بنفس الطرق والوسائل التى ساعدتهم من قبل على انشاء الدولة الاسرائيلية وتوسيع حدودها.

واذا كان المشروع الصهيونى قد بدأ بالانحسار التدريجى عقب حرب اكتوبر ١٩٧٣، فيمكن القول بأن العقل السياسى العربى بدأ من خلال مقاومة فكرية وسياسية عنيدة تقبل فكرة الوجود الواقعى لإسرائيل فى المنطقة، وامكانية التعايش السلمى معها، لو وافقت على الشروط العربية.

ولعل اتفاقية كامب دافيد، ومعاهدة الصلح المصرية الاسرائيلية هى الرمز البارز على التحول الكيفى فى اتجاهات العقل السياسى العربى ازاء اسرائيل. ويأتى الاتفاق الفلسطينى الاسرائيلى لكى يؤكد هذا التحول، الذى أثار وما زال جدلا عنيفا فى الاوساط السياسية والفكرية العربية. وظهر من الجدل ان التيار القديم الذى رفع شعار صراع الوجود وصراع الحدود، مازال يرفض التحول عن مواقفه المبدائية على اساس ان المشروع الصهيونى غير قابل للتغير، وانه مازال مصمما على أهدافه المبدئية، حتى لو تغيرت اساليبه.

هل المشروع الصهيونى خارج الزمان؟

وهذه النظرة يبدو انها تنظر إلى المشروع الصهيونى وكأنه بنية مصمتة خارج الزمان! بمعنى انه مهما كانت قوة الضغوط الداخلية داخل المجتمع الاسرائيلى نفسه، أو الضغوط الدولية، فإن الصهيونية بمشروعها الذى تجسده اسرائيل ستظل هى هى بلا اى تغيير، وبالتالى لا يجوز الاعتراف بوجودها فى المنطقة، ولا يجوز التعامل السياسى معها، ولا التوقيع على أى اتفاقيات سلام.

وهذه فى الواقع نظرة غير علمية. فكل المشاريع العنصرية التى عرفها التاريخ سقطت تحت تأثير الظروف الداخلية والدولية. لقد سقط المشروع النازى وهزم عسكريا، وكذلك سقط المشروع الفاشستى وهزم عسكريا. لم يسقط هذان المشروعان فقط نتيجة الهزائم العسكرية التى لحقت بهما بقيادة تحالف دولى واسع، بل إن السقوط الاساسى مرده إلى ان هذه المشاريع العنصرية كانت منذ صياغتها الايديولوجية الأولى حتى مراحلها التنفيذية، ضد منطق التاريخ.

ولهذا السبب نفسه سقط المشروع الاستعمارى الاستيطانى فى جنوب افريقيا نتيجة النضال البطولى للسود اصحاب البلاد الحقيقيين، وتحت ضغوط المجتمع الدولى الذى مارس مقاطعة فعالة ضد الدولة الاستيطانية وايديولوجية الأپارتيد.

اذا كانت هذه هى دروس التاريخ، فلماذا نستبعد تحولات المشروع الصهيونى نفسه، ولماذا نعتبره وكأنه خارج الزمان لا يسرى عليه ماسرى على غيره من مشاريع عنصرية واستيطانية من قبل؟

وليس لدينا شك فى ان المشروع الصهيونى بعد ان بدأت مرحلة انحساره عقب حرب اكتوبر ١٩٧٣ بالمعنى التاريخى للكلمة، خضع لضغوط داخلية شتى اهمها: نمو وتبلورقطاعات عريضة فى المجتمع الاسرائيلى تنادى بالاعتراف بالشعب الفلسطينى، وتدعو لإقامة علاقات سلمية مع الدولة الاسرائيلية ضمانا لاستمرارها ولوجودها فى المنطقة، والذى لايمكن ان ينهض فقط على اساس التفوق العسكرى، واهم من ذلك تنامى الانتفاضة الفلسطينية والتى اثبتت لاسرائيل انها تستطيع ان تحول حياة الفرد

الاسرائيلى العادى الى جحيم، نتيجة للفزع الدائم والتوتر المستمر. هذه الانتفاضة التى عجز جيش الدفاع الاسرائيلى بكل امكانياته على قمعها.

وذا اضفنا إلى ذلك الضغوط الدولية على اسرائيل، والتى هى صدى لمناخ عالمى لم يعد يستطيع تقبل ان تستمر المشاريع العنصرية الاستيطانية التى تقهر الشعوب بالقوة المسلحة إلى الابد، لادركنا ان التحولات فى المشروع الصهيونى التى نشاهد بعض علاماتها فى الوقت الراهن، تثبت ـ بما لا يقبل مجالا للشك ـ انه ـ كغيره من المشاريع العنصرية ـ قابل للتغير، ليس بصورة ارادية، ولكن تحت الضغوط الداخلية والخارجية.

واذا كان المشروع الصهيونى، يريد تحقيق اهدافه ليس من خلال الغزو العسكرى، وانما باستخدام آليات الهيمنة الاقتصادية، وعن طريق عقد اتفاقيات سلام مع البلاد العربية، فإن المسؤلية الاولى تقع على عاتق الانظمة والشعوب العربية، لكى تصمد فى المفاوضات، وتتشبث بالحقوق العربية كاملة غير منقوصة، ومن هنا يمكن القول بأن معسكر الرفض المطلق، اذا قرأنا النظام الدولى والتغيرات الاقليمية والاوضاع المحلية بعناية، ليس مقدرا له ان ينجح فى هذه المرحلة بمجرد التأكيد على منطلقاته القديمة. لأن التحدى يكمن فى الترشيد البصير للعملية التاريخية التى تأخذ مجراها الآن، من خلال تعظيم المكاسب العربية عبر النضال السياسى المنظم، والذى لا ينبغى له ابدا التخلى عن خيار استخدام القوة فى نهاية المطاف لإجبار اسرائيل على النزول عند المطالب العربية المشروعة.

اكتب هذا المقال بعد ان شاركت فى ندوة هامة نظمها مركز الدراسات الوحدة العربية فى بيروت عن «التحديات الشرق الاوسطية»، وحضرتها نخبة

من المفكرين العرب يمثلون مختلف ألوان الطيف السياسى العربى. عرضت أوراق ممتازة فى الندوة، أبرزها ورقة الدكتور أحمد يوسف عن التحديات السياسية، والثانية ورقة الدكتور محمود عبد الفضيل عن التحديات الاقتصادية. وقدم الدكتور سعيد النجار تعقيبا تفصيليا على الورقة الاخيرة. ودارت المناقشات فى اليوم الاول وهى تعكس الأفكار المبدئية التى انطلق منها العقل السياسى العربى تجاه اسرائيل. غير انه فى اليوم التالى ومن خلال نقاش إبداعى تميز بالنزاهة الفكرية وبالنظرة العملية معا، استقر رأى أعضاء الندوة من أهل اليمين واهل اليسار على ان الاستراتيجية التى عرضها الدكتور سعيد النجار هى الأجدر بالاتباع لسبب بسيط، كونها لا ترفض لمجرد الرفض ثباتا على الموقف القديم، ولكنها انطلاقا من واقعة الاتفاق الفلسطينى تسعى - من منطلق قومى بصير - إلى ترشيد هذه العملية التاريخية، من خلال تطويق اسرائيل بمجموعة من الشروط، سعيا وراء تقليل الخسائر وتعظيم المكاسب العربية.

لقد كانت الندوة مثالا فذا على قدرة العقل السياسى العربى على الإبداع فى مواجهة المتغيرات الجديدة.

(١٦)

الدفاع عن الثقافة القومية

لسنا من الذين يهونون من دور المثقفين فى المجتمع العربى المعاصر. كما أننا لا نوافق على الثنائية الزائفة:المثقفون فى مواجهة السلطة، هذه الثنائية التى تتردد كثيرا على السنة الكتاب وفى المنتديات الثقافية، وكأنها حقيقة مسلم بها. مع انها فى الواقع تتجاهل الأوضاع الراهنة، سعيا وراء ابتداع عداء أبدى وخالد بين المثقفين والسلطة. ونبدأ نقدنا لهذه الثنائية الزائفة على أساس انها تعنى لأول وهلة وكأن السلطة بلا مثقفين، فى الوقت الذى تؤكد فيه ان المثقفين بلا سلطة! وليس هذا صحيحا على الإطلاق، فهناك مثقفون فى السلطة، قد يكون بعضهم من محترفى العمل السياسى، ولكن بعضهم الآخر أكاديميون من أساتذة الجامعات تستعين بهم السلطة كوزراء أو خبراء. وليس ضروريا ان المثقف حين يعمل لحساب السلطة، ان يفقد ذاته الثقافية، أو يتخلى عن اطاره الفكرى. فهناك حالات عديدة لمثقفين تعاونوا مع السلطة، ولم يتناقضوا مع قناعاتهم الفكرية.

* جريدة الاهرام ١٣ / ١٢ / ١٩٩٣م.

كما أن هناك فريقا منهم ابتلعتهم دوامة السلطة، وأصبحوا مجرد أبواق لها، يرددون شعاراتها، ويبررون سياساتها بالحق أو بالباطل.

ومن ناحية أخرى من قال ان المثقفين بلا سلطة؟ ألم يلعب المثقفون العرب ـ طوال القرن الماضى ـ أدوارا بارزة فى التنوير الثقافى، وفى التغيير الاجتماعى، وفى الممارسة السياسية داخل الأحزاب وخارجها؟ ألم يشكل هؤلاء المثقفون .بإبداعاتهم المختلفة فى الفكر والعلم والفن الوعى العربى الحديث، بمختلف اتجاهاته الايديولوجية؟

وحتى لا نذهب بعيدا فى السرد التاريخى للأدوار الفاعلة التى لعبها المثقفون العرب عبر سيرتهم النضالية الطويلة، التى لم يبخلوا فيها بأرواحهم فى بعض الأحيان، دفاعا عن الأمة العربية ضد الاستعمار بكل صوره وفى مواجهة الاستبداد السياسى بكل انماطه، نريد أن نعرض لدور هام يلعبه المثقفون العرب فى اطار الصراع العربى ـ الاسرائيلى.

الدفاع عن الثقافة القومية

لم يتوان المثقفون العرب منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧ فى مجال التصدى بالتحليل العلمى للعدو الاسرائيلى. وربما كان المركز الرائد فى مصر الذى ندب نفسه لهذه المهمة القومية هو مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، والذى أصدر اول البحوث العلمية الموثقة عن المجتمع الاسرائيلى، والدولة الاسرائيلية، والصهيونية. ولابد ان نذكر هنا الدور الأساسى الذى لعبه مركز البحوث الفلسطينية بقيادة فايز صايغ، والذى كان لمطبوعاته بالغ الاثر فى رفع الوعى العلمى بطبيعة اسرائيل ومشروعها الصهيونى. ولابد الا نغفل أيضا مؤسسة الدراسات الفلسطينية التى أدت بنشرتها الزرقاء الشهيرة دورا هاما فى تتبع كافة الأحداث فى مجرى الصراع العربى الاسرائيلى. غير انه بالاضافة لهذه الجهود الأكاديمية، نشأت صور أخرى غير رسمية،

خصوصا بعد توقيع اتفاقيات كامب ديفيد، وبداية التطبيع مع الدولة الاسرائيلية، أبرزها ولاشك لجنة الدفاع عن الثقافة القومية، والتى تضم نخبة من أبرز المثقفات والمثقفين المصريين الذين ينتمون الى اتجاهات سياسية شتى. هذه اللجنة نشطت فى عقد الندوات والمؤتمرات، وأصدرت نشرة «المواجهة» والتى حفلت بدراسات وبحوث ممتازة تعكس اتجاه اللجنة فى صد مخاطر التطبيع فى هذه المرحلة التاريخية، والحفاظ على الذات الثقافية العربية.

نشأت اللجنة فى مناخ فكرى وسياسى معاد لعقد اتفاقيات كامب ديفيد، بل رافض لها. واستند الرفض الى حجج شتى معروفة، ولا حاجة بنا الى سردها وتكرارها. ولكن بين كامب ديفيد وتوقيع الاتفاق الفلسطينى ـ الاسرائيلى جرت مياه كثيرة، وحدثت وقائع متعددة، ابرزها التغيرات الدرامية فى الاتحاد السوفيتى والكتلة الشرقية، ونهاية الحرب الباردة، وانفراد الولايات المتحدة الامريكية بساحة النظام العالمى الجديد، وحرب الخليج بكل آثارها المدمرة على النظام القومى العربى، وأخطر من هذا كله اتجاه القيادة الفلسطينية الى التصالح مع اسرائيل، والذى تم عبر مفاوضات سرية، فاجأت العالم كله بحصيلتها، والتى تمثلت فى الاتفاق الفلسطينى ـ الاسرائيلى.

وكان طبيعيا ان يثير هذا الاتفاق البلبلة والحيرة بين صفوف المثقفين القوميين العرب. هل يعارضون الاتفاق مع أن الذى وقعته هى القيادة الفلسطينية الشرعية، وخصوصا بعد أن وافقت عليه المجالس الفلسطينية المنتخبة ديمقراطيا؟ وهل من حقهم ـ بحكم انتمائهم القومى ودفاعهم التاريخى عن الشعب الفلسطينى ـ ان يرفضوا ما قبلته القيادة الفلسطينية؟ أم يوافقوا على ما تم، سواء لأن هذا هو الاختيار الفلسطينى، أو لأن الاتفاق قد تكون له مزايا ايجابية، بالرغم من محدوديتها الواضحة؟

من الواضح ان الاتفاق قد أوقع المثقفين القوميين العرب فى أتون أزمة اختيار كبرى، انعكست على طروحاتهم ومواقفهم وتحليلاتهم للموقف الراهن.

أزمة الثقافة العربية

ولعل هذا ما جعل لجنة الدفاع عن الثقافة القومية فى ندوتها التى تنعقد هذه الأيام تطرح تساؤلات هامة ورئيسية حول أزمة الثقافة العربية، وسبل مواجهتها.

وفى تقديرنا انه آن للجنة الدفاع عن الثقافة القومية، ان تضع لعملها فى المستقبل استراتيجية جديدة. لقد دافعت اللجنة دفاعا مجيدا عن الثقافة القومية عبر مسارب شتى، ومن خلال اجتهادات متعددة، قد يتم الاتفاق مع بعضها، وقد يثور خلاف مع بعضها الآخر. ولكن السؤال الذى ينبغى ان نثيره هو: الى متى نظل فى موقف الدفاع؟ الى متى ندمن ردود الفعل منسحبين من اطار الفعل؟

اذا استخدمنا نفس مصطلحات اللجنة لقلنا أنه آن الأوان للانتقال من الدفاع الى الهجوم! ونعنى بالهجوم هنا ان نمتلك زمام المبادرة، وان نتصدى بشجاعة للمتغيرات العالمية والاقليمية بفكر جديد متحرر من القوالب الجامدة، قادر على الابداع والتصدى.

ولا بأس هنا من ان أشير الى تجربة مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، حين قررنا فى لحظة ما ضرورة اصدار التقرير الاستراتيجى العربى عام ١٩٨٥. كنا فى المركز قد تخصصنا فى الدفاع عن المصالح القومية العربية منذ انشاء المركز عام ١٩٦٨، واصدرنا عديدا من الدراسات النقدية والتحليلية عن اسرائيل والصهيونية والقضية

الفلسطينية، وكنا نتعقب كل التصريحات الاسرائيلية بما تتضمنه من دعاوى لتفنيدها، ورسم سبل مواجهتها. غير اننا احسسنا فى لحظة معينة ان ما نفعله لا يكفى، وانه آن الأوان لكى نرد على خصوم الأمة العربية وأعدائها، بأسلوب جديد يقوم على أساس وضع بذور الابداع فى الفكر الاستراتيجى العربى، من خلال إصدار تقرير استراتيجى عربى سنوى يتعرض بالنقد والتحليل للنظام الدولى، والنظام الاقليمى العربى، والأوضاع المصرية، غير ان الأهم من ذلك كله صياغة رؤية استرتيجية عربية متبلورة، تنافس الرؤى الاسرائيلية والغربية.

ويشهد على هذا الادراك المقدمة التحليلية التى صدرنا بها العدد الأول من التقرير الاستراتيجى العربى عام ١٩٨٥، والتى جاء فى خاتمتها بالنص: «فليكن اصدار التقرير الاستراتيجى العربى من القاهرة، دعوة لمزيد من الحرية والحوار بين الباحثين والمثقفين العرب على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية، وعلامة على أننا نستطيع ان نصدر تقريرا استراتيجيا يقف موقف الند من التقارير الاستراتيجية التى تصدر من تل أبيب ولندن وباريس. لقد تجاوزنا ـ على الصعيد الدولى ـ مرحلة الدفاع وانتزعنا زمام المبادرة»

وأثبتت الأحداث بعد ذلك ان التقرير الاستراتيجى العربى أصبح مرجعا رئيسيا للباحثين العلميين فى كل انحاء العالم، لأنه يحمل رؤية عربية استراتيجية قومية. ويحرص جيش الدفاع الاسرائيلى على ترجمة التقرير الى اللغة العبرية كل عام، ولكنه لا ينشر هذه الترجمة، وانما هى تصدر فى نشرة سرية محدودة التوزيع. ومعنى ذلك انهم لا يريدون للرؤية الاستراتيجية العربية التى يتضمنها التقرير ان تؤثر ـ فيما لو نشرت على نطاق واسع ـ على الرأى العام الاسرائيلى.

نحو مبادرة حضارية عربية

في ضوء ما سبق، نعتقد أن الوقت قد حان، والظروف قد نضجت لصياغة مبادرة حضارية عربية. ونقصد على وجه التحديد تقديم وبلورة مجموعة متماسكة من الأفكار والمقترحات حول عدد من الموضوعات الأساسية التى تشغل بال التفكير العالمى.

نحن فى حاجة الى رؤية عربية محددة لكيف يمكن تحقيق السلام العالمى، وكيفية حل الصراعات الاقليمية، واعادة النظر فى مفهوم التنمية والمساعدات الاقتصادية المشروطة، وفى حل مشكلة مديونية العالم الثالث، وأفكار محددة حول كيف يمكن اصلاح نظام الأمم المتحدة، وكيف يمكن تحرير الشرعية الدولية من ازدواجية المعايير، سواء بالنسبة لحق التدخل الذى يساء استخدامه، كما رأينا فى حالة حصار الشعب العراقى، أو فى حالة العقوبات ضد ليبيا، وكيف يمكن احترام الديمقراطية وحقوق الانسان.

وأخيرا وليس آخيرا كيف يمكن ان نمارس حوار الحضارات بدلا من الحرب ضد الحضارات غير الغربية التى تدعو لها أصوات غربية عنصرية.

هذه هى العناصر الأساسية للمبادرة الحضارية العربية التى ندعو اليها، والتى لايمكن صياغتها فى شكلها النهائى، بغير اسهام نشيط وفعال من كافة المنتديات الثقافية العربية فى المشرق والمغرب على السواء، وفى مقدمتها لجنة الدفاع عن الثقافة القومية .

فلتكن مقالتنا مجرد تحية للمثقفين القوميين العرب، الذين مازالوا على ولائهم لقناعاتهم الراسخة، والتى تقوم على فكرة جوهرية: نحن أمة عربية واحدة، وعلينا ان نناضل ليس فقط للدفاع عن هويتنا الثقافية، ولكن للإبداع فى مجال الفكر العالمى.

(١٧)

التبعية الثقافية فى عالم كونى

منذ سنوات ابتدع عديد من العلماء الاجتماعيين الذين ينتمون الى امريكا اللاتينية نظرية خاصة عن العلاقات الاقتصادية والسياسية بين البلاد الرأسمالية المتقدمة وبلاد العالم الثالث وأطلقوا عليها نظرية التبعية. وهى فى احدى صياغاتها المشهورة ترصد العلاقات المتشابكة بين ما يطلق عليها بلاد «المركز» والمقصود البلاد المتقدمة وبلاد «التخوم» أو «الأطراف» ويقصد بها بلاد العالم الثالث.

ذاعت هذه النظرية على وجه الخصوص فى الأوساط اليسارية الفكرية فى مختلف انحاء العالم، ووصلتنا منذ سنوات فى العالم العربى. وسرعان ما تحولت من مجرد نظرية وصفية تحاول تشخيص العلاقات المعقدة بين البلاد المتقدمة والبلاد المختلفة الى شعار سياسى يشهره خصوم النظم السياسية العربية فى وجهها، على أساس أنها نظم تابعة اقتصاديا وسياسيا.

وقد أدرك بعض انصار النظرية أنها لو قنعت بالتوصيف، واكتفت بالتأكيد على استغلال المركز للأطراف، فإنها فى الواقع لا تكون قد قدمت

* جريدة الاهرام ٢٠ / ١٢ / ١٩٩٣م.

جديدا. فالتحليلات التقليدية سبق لها من قبل فى تحليل الاستعمار الغربى لشعوب العالم الثالث ان ركزت على تحويل الفائض من «الأطراف» الى المركز باعتبارها الآلية الرئيسية التى قام عليها الاستعمار التقليدى، بالإضافة الى آليات أخرى، أهمها الحصول على المواد الخام بأسعار رخيصة، وتوجيه النمط الانتاجى بما يفيد اقتصاديات المركز فى المقام الأول.

وحين انتهى الاستعمار التقليدى فى الخمسينات نتيجة حركة تحرر العالم الثالث، ظهرت نظرية الاستعمار الجديد، لكى تركز على الهيمنة الاقتصادية لدول المركز، وتغلغلها فى صميم نسيج دول الأطراف. نظرية التبعية فى الواقع أجادت الاستفادة من كل هذا التراث، غير ان النقد الرئيسى الذى وجه اليها كان سؤالا جوهريا:

وماذا بعد؟. بمعنى أنه حتى لو سلمنا بصحة التشخيص، فما هى وسائل الخروج من التبعية؟

مأزق نظرية التبعية

تعددت الإجابات على هذا السؤال، وان كان يمكن الاشارة الى اجابتين بارزتين: الأولى تحدثت عن أهمية التنمية المستقلة، والثانية ركزت على فك الارتباط بين دول الأطراف والمركز الرأسمالى.

فيما يتعلق بالتنمية المستقلة يمكن القول انها تحولت فى الوطن العربى من مجرد شعار مرفوع ضد التبعية، الى محاولات جادة لاستكشاف أبعادها قام بها فريق من أبرز العلماء الاجتماعيين العرب، فى اطار مركز دراسات الوحدة العربية. وقد عقد المركز ندوة جامعة حول الموضوع، قدمت فيها اسهامات ممتازة، دار حولها نقاش خصب، وطبعت أعمال الندوة فى مجلد

ضخم، وهذا المجلد سيظل فى المكتبة العربية يمثل أكثر المحاولات اكتمالا لبحث التنمية المستقلة.

والتنمية المستقلة فى أحد أبرز معانيها تعنى الاعتماد أساسا على الموارد الذاتية، وعدم اللجوء الى الخارج إلا فى أضيق الحدود، مع حرص شديد على استقلالية القرار الاقتصادى، وعدم تأثره بضغوط دول المركز. وهى تنمية من المفروض ان تقوم على أساس التخطيط الرشيد، والادارة الفعالة للموارد الاقتصادية، والحرص على اشباع الحاجات الأساسية للجماهير العريضة، على أساس ان التنمية ينبغى ان يكون الانسان هو محورها الأساسى.

ولو حللنا هذه النظرية نقديا، لاكتشفنا انه بالرغم من الوجاهة الظاهرية لمنطلقاتها، إلا ان عيبها الرئيسى انها تتجاهل الواقع السياسى والاقتصادى على الصعيد المحلى والقطرى والدولى. هى أشبه ما تكون برسم صورة مثالية لعالم خيالى، يعمل فيه صناع القرار للصالح العام، حتى لو تعارض ذلك مع مصالحهم الطبقية، فى الوقت الذى تتصور فيه الممارسة فى الفضاء الاقتصادى وكأنه خال من الضغوط الاقليمية والدولية، بحيث يتمتع صانع القرار بحرية كاملة فى وضع استراتيجياته وتحديد وسائله. غير ان الصورة الواقعية بعيدة جدا عن هذا الموقف المثالى. فلا يمكن ان يتخلص صناع القرار فى بلاد العالم الثالث من تأثير ادراكهم لمصالحهم السياسية، كما ان حركتهم فى المجال الاقليمى والدولى، ليست طليقة كما يتصور أنصار نظرية التنمية المستقلة.

أما الاجابة الثانية فأشهر من قال بها الاقتصادى المصرى المعروف عالميا سمير أمين. وهو من دعاة فك الارتباط بين دول العالم الثالث والمركز

الرأسمالى، أما كيف يمكن ان يتم ذلك عمليا، فلا يمكن ان تجد عنده اجابة محددة وقاطعة. وهكذا تصبح هذه النظرية أيضا من قبيل التمنيات، التى لا يمكن ان تخضع لاختبارات الواقع الدولى.

التبعية الثقافية

وقد أدت كل أوجه الانتقادات التى عرضنا لها بايجاز الى ذبول نظرية التبعية، وخصوصا بعد انهيار الاتحاد السوفيتى والكتلة الاشتراكية، وذلك لسبب بسيط ان هذه الأقطار كانت تمثل بديلا عمليا للنموذج الرأسمالى. غير ان هذا البديل سقط سقوطا مدويا، وبالتالى حرمت نظرية التبعية من دليل عملى، كان عادة يستخدم للتدليل على ان النموذج الرأسمالى يمكن تجاوزه بنموذج آخر.

وبالرغم من تهافت نظرية التبعية الاقتصادية، فسرعان ما ظهرت لها صيغة فى المجال الثقافى، وأصبح مفهوم التبعية الثقافية كثير التردد على السنة نقاد النموذج الرأسمالى، وخصوصا بين مثقفى العالم الثالث الذين ينتمون الى اليسار.

ويحاول أنصار التبعية الثقافية تعقب المسار التاريخى لعملية التحديث فى بلادهم، ويربطونها بالاستعمار، الذى فرض التحديث الغربى، وفقا لمنطلقاته، وخدمة لأهدافه، متجاهلا فى ذلك الخصوصيات الثقافية لبلاد العالم الثالث.

وهناك فى هذا المجال اجتهادات شتى تتراوح بين الاعتدال والتطرف فى تقييم مسيرة التحديث فى هذه البلاد. المعتدلون يرون ان التحديث على النمط الغربى كانت له ايجابيات واضحة، فقد فتح البلاد المتخلفة على آفاق التجديد فى المجال السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى. بنيت دول

حديثة، تقوم على أساس دستور، ونظمت سلطات الدولة وفق مبدأ توزيع السلطات، وصيغ القانون بالمعنى الحديث بدلا من الأعراف البالية، وركز على مبدأ سيادة القانون، وحدثت البنية الاقتصادية، بالرغم من نهب الموارد لحساب دول المركز، كما ان التعليم قد انتشر بعد تعميم التعليم الأساسى وانشاء الجامعات، وتحررت المرأة، وقامت الصحافة الحديثة، وتبلور دور الفرد باعتباره فاعلا سياسيا واقتصاديا واجتماعيا. غير ان التحديث أيضا له ـ فى نظر هؤلاء ـ سلبيات، لعل أهمها تجاهل التراث الوطني وتهميشه، وخلق نخب سياسية ترتبط مصالحها الطبقية بالغرب على حساب شعوبهم، بالإضافة الى فرض نظريات سياسية واقتصادية لم تكن لها فاعلية فى مواجهة التخلف الذى ترسف فيه بلاد العالم الثالث.

أما المتطرفون فهم هؤلاء الذين يدينون مسيرة التحديث جملة وتفصيلا.. فالتحديث فى نظرهم خطيئة كبرى لأنه تم على اساس النموذج الغربى، وهذا مرفوض فى ذاته. وكل ما يقال عن التنوير الذى قامت به أجيال متتابعة من المثقفين الوطنيين الذين ينتمون لاتجاهات فكرية شتى، هو بمصطلحاتهم تنوير تابع، ومحصلته لا شيء، لأنه لم يقم أساسا على الابداع من الداخل، وإنما انبهر انبهاراً غير مبرر للغرب.

والغرب لدى هؤلاء المتطرفين غرب واحد لا تمييز بين اتجاهاته ومدارسه، وتياراته. هو غرب مرفوض جملة وتفصيلا، لأنه يمثل «الآخر» وهذا الآخر كان عدوا لشعوب العالم الثالث ومازال وسيظل عدوا الى الأبد. واذا كان الأمر كذلك فكيف يجوز «للأنا» أى شعوب العالم الثالث ومثقفيه ان تتعامل مع هذا الآخر المرفوض؟

والحقيقة ان مقولة التبعية الثقافية تحتاج الى وقفة نقدية، أكثر جدية من الانتقادات السطحية التى يوجهها عدد من المثقفين العرب، الذين استسهلوا ترديد الكلمة، حتى تحولت المسألة الى ببغاوية مملة!

وهذه الوقفة النقدية التى ندعو لها لابد لها ان تستند إلى نظريات ومناهج علم اجتماع المعرفة الذى يدرس المعرفة فى تفاعلها مع البناء الاجتماعى بكل مكوناته. وفى هذا المجال لابد ان نوسع آفاقنا لكى نطبق المنهج المقارن، لنرى ـ على سبيل المثال ـ كيف صنعت اليابان الحديثة، وكيف تفاعلت مع الفكر الأوروبى، وما الذى اقتبسته، وماهى الآليات التى اعتمدت عليها للخروج من اسار المجتمع اليابانى التقليدى الى رحاب المجتمع اليابانى الحديث؟

ولا شك ان مجال التفاعل بين الأفكار ونقلها من البيئة الغربية الى بيئات أخرى يثير نقاطا متعددة تحتاج الى تأمل. وفى هذا الصدد يجوز ان يطرح سؤال: هل يمكن اجتزاء الأفكار والمؤسسات ونزعها من سياقها وزرعها فى سياق أخر؟ وهل ـ لو حدث ذلك ـ يمكن ان تنجح العملية؟

وردنا على هذا السؤال هو بالإيجاب. لسبب بسيط، هو ان هذه العملية هى التى قامت عليها العلاقات بين الشعوب، والتفاعلات بين الحضارات. وتثبت هذه الحقيقة كل الدراسات التاريخية التى رصدت التفاعل بين الأمم والشعوب فى حالات الحرب وفى أوقات السلم على السواء. ولا يمكن القول ان هناك حضارات اكتفت بذاتها، ولم تتأثر اطلاقا بقيم وأفكار الحضارات الأخرى. ألم تتاثر الحضارة الاسلامية بالفلسفة اليونانية؟ وهل كانت الحضارة الاسلامية فى عهود ازدهارها تابعة للحضارة اليونانية، لأنها فتحت أبوبها أمام الجديد، ووسعت آفاقها فى مواجهة المختلف؟

ومن ناحية أخرى فالحضارة الغربية تأثرت تأثرا بالغا بالحضارة الاسلامية وخصوصا من خلال الاحتكاك بالحضارة الاسلامية فى الأندلس، بل ان البحوث الجديدة التى نفت استقلالية الحضارة الغربية وردها مباشرة الى الحضارة اليونانية، أثبتت ان هناك أصولا آسيوية وافريقية للحضارة الغربية. هكذا تحدث المؤرخ الأمريكي مارتن برنال فى كتابه الخطير «أثينا السوداء: الأصول الافريقية الآسيوية للحضارة الغربية». وهو الكتاب الذى أثار أعظم الجدل فى الدوائر الفكرية الغربية، لأنها قضت على أوهام ما يطلق عليه نظرية «المركزية الأوروبية» التى نصبت من أوروبا المعيار فى تقييم التقدم.

من هنا يمكن القول ان أنصار نظرية التبعية الثقافية، قنعوا فى الواقع برفع الشعار، دون ان يبذلوا جهدا كافيا للتدليل عليه. لقد اختلطت الحداثة بالغرب، لأنه كان منبعها، فهل نرفضها ـ مهما كانت بعض سلبياتها ـ لا لشئ إلا لكونها قادمة من الغرب، أو مفروضة بواسطته؟

لقد شاعت ـ خصوصا بعد الحرب العالمية الثانية ـ أساليب متعددة للحياة مستمدة من الخبرة الغربية، وساعدت ثورة الاتصال على إشاعة هذه الأساليب، وحرصت الأنظمة السياسية فى العالم الثالث على اشباع الحاجات الأساسية لمواطنيها، من خلال انتاج يحاكى الانتاج الغربى. ولايمكن فى الواقع نقد هذه العملية جملة وتفصيلا. فقد ارتفع مستوى الحياة بين الطبقات المتوسطة والفقيرة، وتحسنت نوعية الحياة لدى قطاعات واسعة نتيجة استخدام الأدوات والتكنولوجيات الحديثة، وهذه تطورات ايجابية من وجهة نظرنا.

ومن الطبيعى فى عملية النقل والاقتباس والابداع الذاتى ان تحدث تشوهات فى القيم هنا وهناك، ولكن يبقى السؤال: هل هناك تغير اجتماعى أو ثقافى يمكن ان يحدث فى العالم بغير سلبيات؟

ويبقى ان نختبر صدق مقولات نظرية التبعية الثقافية فى ضوء حقائق العالم الكونى الذى نعيش فيه، والذى لن تجدى فى مواجهته التخندق وراء حصون الخصوصية الثقافية، أو الانقطاع عن متابعة ما يجرى فى الفكر العالمى خوفا من تلوث الذات بالأفكار المسمومة الواردة الينا من الغرب!

(١٨)

الأصولية فى مواجهة الكونية

هناك إجماع بين الباحثين فى العلوم الاجتماعية ان مفهوم الكونية Globalism أحد المفاهيم الأساسية لفهم المجتمع العالمى المتغير. وهناك ـ كما قررنا فى المقدمة التحليلية للتقرير الاستراتيجى العربى لعام ١٩٩٢ ـ اتفاق فكرى بين المراقبين للحياة الدولية على ان العمليات: السياسية والأحداث والأنشطة فى عالم اليوم لها بعد كونى دولى متزايد. وقد عبر أحد الباحثين عن ذلك بقوله: انه «فى عصر الاتصالات السريعة من الطبيعى ان الأحداث السياسية أو التطورات فى جزء من العالم سوف تؤثر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على العملية السياسية فى مجتمعات أخرى بعيدة. ويتضح هذا الارتباط بصورة أدق فى حالات الأزمات مثل حرب الخليج فى عام ١٩٩١، أو أزمة الصواريخ الكوبية فى عام ١٩٦٢، عندما أثرت الأحداث البعيدة على السياسات الداخلية فى عدد من الدول، وعندما كان لأفعال عدد صغير، لايتعدى عدد أصابع اليد الواحدة من صناع القرار، نتائج كونية حقيقية.»

* جريدة الاهرام ٢٧ / ١٢ / ١٩٩٣م.

وبدون الدخول فى التفاصيل، يمكن القول بأن هناك أربع عمليات أساسية للكونية، وهى على التوالى:

ـ المنافسة بين القوى العظمى

ـ الابتكار التكنولوجى

ـ انتشار عولمة الانتاج والتبادل

ـ التحديث

والحقيقة ان الكونية فى معناها الدقيق تتجاوز بكثير مصطلح العالمية الذى درجنا على استخدامه منذ سنوات، لنصف النظام العالمى سواء فى شقه الرأسمالى أو الاشتراكى. ذلك ان مفهوم الكونية يعكس حقيقة أساسية مفادها زيادة الترابط والالتحام بين الأجزاء المكونة لكوكب الأرض، من النواحى السياسية والاقتصادية والثقافية والاعلامية بصورة لم تشهدها البشرية من قبل. وأصبح اتخاذ قرار سياسى أو اقتصادى فى بلد ما، يمكن ان يؤثر فعلا على حياة ملايين البشر فى أماكن بعيدة.

غير انه لا ينبغى ان يقر فى الأذهان ان العملية الكونية التى يتعمق مجراها كل يوم، هى العملية الوحيدة التى تميز هذه المرحلة التاريخية، بل ان هناك عملية مضادة لها تصارعها، وهى عملية التفكك والتشرذم الذى تشهده بعض الأقطار. وما الثورة العرقية التى نشهد تجلياتها كل يوم، والتى تظهر فى حركات الانفصال عن الدول المركزية، أو فى مظاهر التمسك أو التعصب للذات الثقافية، إلا علامات بارزة على هذه العملية التى نتحدث عنها.

ومع ذلك يمـكن القول بأنه مهـما كانت ظواهر التفكك والتحلل فى بعض المناطق الثقافية، أو فى بعض البلاد، فمما لاشك فيه ان الكونية بالمعنى الذى حددناه من قبل هى عملية تاريخية، لن تجدى مقاومتها بمجرد نقدها أو اعلان السخط عليها. غير انها ليست فى نفس الوقت عملية حتمية تبسير فى طريق معبد ومعروف سلفا. ذلك ان المعركة الكبرى التى تدور الآن حول الكونية، لا تتعلق بقبولها أو رفضها من ناحية المبدأ، ولكن تتصل بالقواعد والقيم والمعايير التى ينبغى تأسيسها لتوجيهها لصالح البشر، بدلا من ان تدفع تحت وطأة مصالح الدول العظمى لتحقيق هيمنتها على مقدراتهم.

الكونية وحق التدخل

واذا أخذنا «حق التدخل» على سبيل المثال، باعتباره خير معبر عن الكونية السياسية، فيمكن القول بأنه يسود الآن اعتقاد ان السلام العالمى أخطر من ان يترك تحت رحمة قادة محليين أو اقليميين، يتخذون ما شاءوا من قرارات الحرب أو السلام. وأن من حق المجتمع العالمى ان يتدخل ولو بالقوة العسكرية لكى يقر السلام، ويمنع انتشار الحرب الى مناطق أخرى. واذا كان هناك اجماع حول ذلك، إلا ان الخلاف يظهر فيما يتعلق بمفهوم ومدى حق التدخل والوسائل التى يمكن تطبيقها فى هذا المجال. ولعل حرب الخليج خير مثال لممارسة حق التدخل باسم المجتمع الدولى، حين قادت الولايات المتحدة الأمريكية تدخلا دوليا واسعا لمواجهة غزو العراق للكويت. غير ان القرارات الخاصة بحصار العراق، وتأثير ذلك على الشعب العراقى ذاته مثار للجدل والخلاف. والسؤال هنا: هل من حق

المجتمع الدولى ـ من أجل عقاب قيادة سياسية ما خالفت الشرعية الدولية بقراراتها وأفعالها ـ معاقبة الشعب نفسه، وعلى أى أساس؟

وهناك أسئلة أخرى متعددة، تتعلق بازدواجية المعايير فى ممارسة حق التدخل. والنقد المشروع هنا يثير سؤالا: لماذا تنشط الولايات المتحدة وحلفاؤها الغربيون لممارسة حق التدخل فى مواجهة العراق، ولا تطبق نفس الممارسة فى مواجهة اسرائيل ومخالفاتها الجسيمة للقانون الدولى، وقهرها المستمر للشعب الفلسطينى؟

واذا حللنا صورة أخرى من صور حق التدخل فى المجالات الانسانية، فإن حالة التدخل فى الصومال تصلح مثالا بارزا. واذا كان هناك اتفاق على انه كانت هناك حاجة انسانية ملحة للتدخل الانسانى فى الصومال لوقف المجاعة، التى أثقلت الضمير الكونى الانسانى، بالرغم من تشكك بعض الأصوات فى نوايا الولايات المتحدة الأمريكية، فإن الخلاف سرعان ما يتبلور حول الوسائل. فقد تحول التدخل الانسانى الى تدخل عسكرى انتقامى نتيجة لهجوم بعض قوات الجنرال عيديد على قوات الأمم المتحدة، وسرعان ما تحولت المهمة من مهمة انسانية الى مطاردة للجنرال الهارب عيديد، والذى كان المطلوب القبض عليه حيا أو ميتا. ولم تتغير هذه الممارسة العشوائية إلا بعدما تبين عقمها، وتم بالتالى اللجوء الى المفاوضات السياسية. خلاصة ذلك كله ان الكونية السياسية مازالت فى بداياتها، ومن هنا يدور الصراع المحتدم حول القيم والمعايير التى ينبغى ان تحكمها.

غير انه فى مواجهة الكونية، هناك حركات قومية وأصولية تنشط فى الهجوم عليها، والتمرد على ممارساتها، وخصوصا فى المجال السياسى

والمجال الثقافى. فى المجال السياسى هناك رفض للهيمنة الغربية على النظام الأمنى العالمى، والذى تحاول فيه الولايات المتحدة الأمريكية ان تراقب سباق التسلح، وان تتدخل لمنع انضمام دول العالم الثالث للنادى الذرى. وفى المجال الثقافى هناك رفض لمحاولة الكونية الثقافية تعميم قيم الديمقراطية على الطريقة الغربية، جنبا الى جنب مع آليات السوق الرأسمالية.

الأصوليات المعاصرة

تتزعم مقاومة الكونية بجوانبها السياسية والاقتصادية والثقافية أصوليات متعددة. واذا كانت الأصولية تستخدم أساسا لوصف بعض الاتجاهات الدينية سواء فى اليهودية أو المسيحية أو الاسلام، إلا ان لها معنى أوسع، يصدق على أى ايديولوجية حتى لو كانت وضعية فى منبتها، مادية فى اتجاهاتها، كالماركسية على سبيل المثال. ولعل التعريف الذى يقدمه قاموس لاروس الفرنسى للأصولية حين يذهب الى انها «موقف اولئك الذين يرفضون تكييف عقيدة مع الظروف الجديدة» يصلح نقطة انطلاق لنا اذا أردنا ان نناقش هؤلاء الأصوليين، ماركسيين كانوا أو اسلاميين، الذين يعجزون عن تكييف عقائدهم مع الظروف الجديدة.

ويمكن القول بأنه من النماذج البارزة لمقاومة الأصولية الدينية للكونية باسم الاسلام الشيعى «النظام الايرانى». فهذا النظام أقام دولة دينية، وأشاع ايديولوجية اسلامية منغلقة تقوم على التعصب الدينى، والهوس السياسى بتصدير الثورة الاسلامية للخارج، وهو بذلك يمارس اثارة القلاقل والاضطرابات فى الوطن العربى، وفى منطقة الشرق الأوسط على اتساعها.

واذا تأملنا محاولة الثورة الايرانية الفاشلة احاطة نفسها بسور الصين العظيم، حفاظا على نقائها الدينى، فهذا فى حد ذاته وهم باطل. لا يستطيع مجتمع معاصر، فى أى بقعة على الأرض ان ينعزل عن موجات الكونية التى غزت كل الأقطار، ونفذت الى كافة المجتمعات.

واذا كانت ايران باسم الأصولية الاسلامية تواصل معركتها الخاسرة ضد الكونية، فإن هناك أصوليين ماركسيين وراديكاليين يواصلون بمنهج متهافت، وحجج سقيمة، شن معركة ضد الكونية وضد الغرب، تحت شعار مقاومة التبعية الثقافية. وفى نظر هؤلاء كل فكرة آتية من الغرب، لو تم تبنيها فى بلادنا، فإن ذلك يعد تبعية!

وقد وصل التطرف الى مداه عند بعضهم لدرجة الدعوة الصريحة لأن يكف الباحثون فى بلادنا عن الاطلاع على الأدبيات الغربية الحديثة حتى لا يتأثروا بها وبسمومها الفكرية! وهكذا يمكن القول بأن هؤلاء الأصوليين الماركسيين لا يختلفون أبدا عن الأصوليين الاسلاميين الذين تخصصوا فى هجاء الغرب باعتباره ماديا وملحدا! والغرب هنا ينظر اليه على وجه الاجمال وبدون التمييز الضرورى بين مختلف تياراته واتجاهاته.

وفى تقديرنا ان معركة الأصوليات مع الكونية بالطريقة التى تدار بها، وبالذهنية المنغلقة التى تصدر عنها، معركة خاسرة.

التحدى الحقيقى أمامنا فى العالم الثالث ليس اقامة سد ترابى امام فيضان الكونية، ولكنه يكمن فى عملية إحياء ثقافية ضرورية، تقوم على تكوين

العقل النقدى، وعلى التفاعل الايجابى الخلاق مع فكر الآخر، مما يسمح لنا بالقبول أو الرفض من موقع المعرفة والاقتدار، لا من موقع الجهل أو التجاهل.

ولن تغنينا ممارسة النقد للآخر، بما ارتفعت درجة موضوعيته وعلميته. ذلك أنه لابد لنا ان نشارك الآخر فى عملية الابداع الفكرى والسياسى النشيطة فى مختلف المراكز الثقافية العالمية. وينطلق ذلك من يقيننا اننا لسنا أقل من الآخرين موهبة، ولا أدنى مرتبة، فالعقل الانسانى ـ كما سبق لديكارت ان أكد ـ فى كتابه الشهير «مقال فى المنهج» أكثر الأشياء توزعا بين الناس.

(١٩)

الاستجابات الإبداعية والفوضائية الفكرية

ليس هناك خلاف على ان المناخ الفكرى فى العالم يسوده عدم اليقين. ويبدو أن التغيرات الكبرى التى شهدناها ابتداء من عام ١٩٨٩ وما بعده، لم تلحق فقط عديدا من الثوابت السياسية، ولكنها تعدت ذلك الى مجال مناهج التفكير ذاتها التى يتبناها المحللون والباحثون والمثقفون فى اقترابهم من المشكلات الاقتصادية والسياسية والثقافية.

سقوط الاتحاد السوفيتى وانهيار الكتلة الشرقية وانتهاء الحرب الباردة ليست أحداثا عادية يمكن أن تحدث فى أى يوم، بل ان خطورتها تكمن فى كونها أشبه بتصفية أحداث سياسية ومعارك ايديولوجية استمرت أكثر من سبعين عاما متصلة. وقد أدت هذه الأحداث الدرامية الى اضطراب فكرى شديد، لم يخرج منه الباحثون والمثقفون حتى الآن. ولكن لو تأملنا أنماط استجابات المفكرين والباحثين على مستوى العالم، وفى الوطن

---

* جريدة الاهرام ٣ / ١ / ١٩٩٤م.

العربى وفى مصر، لوجدنا تباينا شديدا فيها. ويمكن أن يرد هذا التباين الى عوامل شتى، لعل أبرزها سرعة الاستجابة، ومدى القدرة على التكيف مع المتغيرات الجديدة، والقوة الابداعية فى رسم السياسات وتحديد المواقف، وكل ذلك فى مقابل البطء فى الاستجابة، والعجز عن التكيف، والافتقار الى الخيال السياسى، وفى الحالات المتطرفة ممارسة الغوغائية الفكرية على حساب التفكير العقلانى الرشيد.

استجابات العقل الغربى

من المؤكد أن مؤرخ المستقبل سيعنى عناية شديدة بتحليل الاستجابات الفكرية التى صدرت عن العقل الغربى إزاء التحديات الجديدة فى عصر مابعد الحرب الباردة، والذى نعيشه فى الوقت الراهن، ذلك لأننا نعيش فى أتون معركة ايديولوجية كبرى تتعدد فيها الأطراف، وتتشابك القضايا، ولا يمكن لأحد أن يزعم أنه يمكن أن يحقق النصر النهائى.

وأذا أردنا أن نتأمل هذه المعركة، لأدركنا أن هناك صراعا ضاريا بين اتجاهات متعددة تدور فى رحاب العقل الغربى. لدينا أولا الاتجاه الذى أراد بذكاء استثمار الهزيمة المدوية للنظم الشيوعية، فى الزعم بأن هذا يعد انتصارا نهائيا لمذهب الليبرالية السياسية والحرية الاقتصادية. وربما يكون على رأس هذا الاتجاه المفكر الأمريكى اليابانى الأصل فرانسيس فوكوياما صاحب نظرية نهاية التاريخ الشهيرة. ويلفت النظر بشدة فى هذه المحاولة، أنها لم تكن بيانا سياسيا مصاغا فى عبارات انشائية بقدر ما كانت محاولة جادة لزيارة فلسفة التاريخ بمدارسها المختلفة، والوقوف طويلا عند نظرية هيجل ومحاولة الاستناد اليها، للتنبؤ التاريخى، والزعم بأنه قد أقفل باب الاجتهاد السياسى مرة واحدة والى الأبد، بعد الانتصار الذى حققته الليبرالية، والتى ستصبح

هى مذهب الانسانية جمعاء فى القرن الحادى والعشرين، بل الى أن يرث الله الأرض ومن عليها!

وهذه النظرية بحتميتها الصارمة تقف مضادة لتيار مابعد الحداثة النشيط الآن فى الفكر الغربى، والذى يقوم على أساس أن الحتمية قد سقطت سواء فى التاريخ أو فى المجتمع. بمعنى أن التاريخ الانسانى أصبح مفتوحا أمام خيارات متعددة، وأنه ليست هناك صيغة واحدة لتنظيم المجتمع الانسانى يمكن أن تدعى لنفسها العصمة، وأن الفرد الانسانى ـ بعد سقوط الأنظمة الشمولية والسلطوية ـ ينبغى أن يمارس حقه فى الاختيار بغير قهر ايديولوجى.

غير أنه يقف فى مواجهة هذه النظرية الاطلاقية ـ التى صاغها فوكوياما ـ نظرية أخرى نسبية، تنفى أن تكون الليبرالية على النسق الغربى هو الاختيار الوحيد، بل أن بعض ممثليها يذهبون بعيدا الى القول بأن الديموقراطية ـ فى صيغتها الأمريكية ـ لا يمكن تصديرها الى الخارج. أولا لأنه ليست هناك نظرية ديمقراطية متماسكة، بل هناك مجموعةمثل عليا لا ترتبط بالضرورة فى نسق فكرى عضوى، وثانيا لأن التاريخ الاجتماعى الفريد لكل بلد من شأنه أن يجعله يتعامل مع الديمقراطية بطريقته الخاصة.

واذا تركنا جانبا هذا التيار الايديولوجى باتجاهاته المختلفة اطلاقية كانت أو نسبية، وركزنا على التيارات الأخرى لأدركنا أن هناك حالة ابداعية بالغة الخصوبة يمر بها العقل الغربى فى الوقت الراهن. وهذه الحالة تتمثل أساسا فى التسليم بحقيقة أن عديدا من النظريات قد سقطت فى مجال العلاقات الدولية والسياسة المقارنة وعلم الاجتماع، وأن هناك حاجة ملحة للتجديد

الفكرى من خلال صياغة أطر نظرية أكثر قدرة وكفاءة فى التعامل مع حقائق العالم المعاصر.

وفى تقديرنا أن مهمة الباحثين فى العالم الثالث بوجه عام، وفى الوطن العربى بشكل خاص متابعة وتقييم ونقد هذه النظريات الجديدة، لأن دخولها فى مجال التطبيق، وخصوصا حين يتبناها صانعو القرار، سيؤثر تأثيرا بالغا على مصالحنا الوطنية والقومية.

استجابات العقل العربى

ويمكن القول بأن العقل السياسى العربى قد استجاب ـ وإن كان بصورة مختلفة ـ للمتغيرات العالمية. أولا بدأت حركة نشيطة بين المثقفين والكتاب العرب، ونظمت عديداً من مراكز الأبحاث العربية ندوات ومؤتمرات لمناقشة مختلف القضايا التى تثيرها هذه المتغيرات ولا شك أنه كان من علامات الصحة أن تبادر بعض الحكومات والنظم العربية بتكليف باحثين ينتمون الى اتجاهات مختلفة بكتابة دراسات فى الموضوع، أو الاشتراك فى مؤتمرات لبحثها. وبالرغم من تصاعد صيحات بعض المثقفين العرب فى هذه الحقبة، بطريقة غوغائية ضد هذه المتغيرات، الا أن أصواتهم ضاعت فى زحمة السعى الجاد لفريق آخر من المثقفين لاكتساب المعرفة ومتابعة الأحداث، وتقديم الرؤى الجديدة.

كانت المسيرة الفكرية للعقل العربى تشى بأننا استجبنا استجابة معقولة لتحدى المتغيرات العالمية، وبدأنا عملية البحث الشاق، سعيا لصياغة البدائل المعقولة. غير أن حرب الخليج التى نشبت فجأة وبدون مقدمات، بعد الغزو العراقى للكويت أوقفت هذه المسيرة التى كانت فى بداياتها، وأدت الى

تشرذم واضح فى صفوف المثقفين العرب، بعد أن انقسمت الأنظمة العربية، وتبددت طاقات الجماهير فى دروب ملتوية بتأثير الشعارات العراقية الملتبسة.

وقد أدت الحرب بكل ملابساتها المعقدة، الى ارتداد عدد من المثقفين العرب عن عقلانيتهم التى شهدناها فى مرحلة ماقبل الحرب، وتخليهم عن إيمانهم المعلن بالديمقراطية، لكى يعلنوا موافقتهم الصريحة أو الضمنية للمخطط العراقى، فى ضوء فكرة تحقيق الوحدة العربية بأى ثمن حتى لو كان ذلك بالقوة العسكرية. ومثل هذا الموقف يعد ارتدادا حقيقيا ونكسة فكرية خطيرة.

وتتالت الأحداث بعد الحرب، وكان أبرزها انعقاد مؤتمر مدريد، وقبول الأطراف العربية المختلفة بمبدأ التفاوض مع اسرائيل، فى ضوء شعار الأرض فى مقابل السلام. وتعثرت مفاوضات مدريد لأسباب شتى، واذ بالعالم يفاجأ باعلان الاتفاق الفلسطينى ـ الاسرائيلى الذى تم الاتفاق عليه فى مفاوضات سرية عقدت فى أوسلو.

الغوغائية الفكرية

وقد أدى عقد هذا الاتفاق الى صعود صوت الغوغائية الفكرية فى مصر وفى الوطن العربى من جديد. ذلك أنه قد نكبنا ـ فى الساحة الثقافية والفكرية ـ بوجود أصوات تحترف المعارضة من أجل المعارضة، وهذه الأصوات تمرست بكتابة الموضوعات الانشائية التافهة الخالية من أى مضمون فى منابر شتى. وهى أصوات مدربة، يعلو ضجيجها فى ندوات فكرية وسياسية شتى. وهم هؤلاء الذين من أيسر الأمور عليهم نعت مخالفيهم فى الرأى ـ سواء كانوا من صناع القرار، أو من المثقفين بالعمالة

والخيانة. ارتفعت موجة الغوغائية الفكرية، ولكن واجهتها جهود علمية رصينة لم تقنع بعبارات الرفض والشجب التقليدية، وانما عكفت على دارسة المتغيرات الجديدة بعد اتفاق «غـزة ـ أريحا »أولا لكى تحلل الموقف بدقة، سعيا وراء تعظيم المكاسب العربية وتقليل الخسائر الى أدنى معدل ممكن. وبعض هذه الجهود لم تقنع بمجرد الرصد أو التحليل او النقد، وانما تعدت ذلك الى تقديم سيناريوهات متعددة قابلة للتطبيق، ويمكن أن يتبناها المفاوض الفلسطينى فى سعيه الشاق نحو تأكيد هويته الفلسطينية فى اطار كيان فلسطينى مستقل، وكذلك المفاوض العربى، سواء كان سوريا أو لبنانيا أو أردنيا.

وقد طرحت بعض هذه الجهود العلمية التى توجهها رؤية قومية بصيرة فى ندوات عربية هامة أبرزها ندوة «التحديات الشرق أوسطية» التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت، والتى شارك فيها الكاتب، بالإضافة الى نخبة من المفكرين السياسيين العرب. وبالاضافة الى هذه البحوث، يمارس بعض الباحثين والكتاب حقهم المشروع فى الاجتهاد والابداع، سواء فى مجال البحث عن حلول عملية لمختلف المشكلات، أو فى التحذير من المخاطر، أو فى دعم اليقين العربى من كوننا لسنا مجرد أصفار فى معادلة شرق أوسطية ستفرض علينا فرضا. ولو كان هذا صحيحا فأين ارادتنا السياسية، وأين امكانيات نضالنا كمثقفين نستطيع أن نتصدى لمواطن الخطر؟

غير أن هذه المسيرة الفكرية التى يتصدرها باحثون ومثقفون من اتجاهات شتى، تشوبها أصوات غوغائية احترفت الادعاء السياسى، وتريد الزعم بأنها

بمفردها تمتلك الحقيقة المطلقة. وما كان لنا أن نهتم بمجرد التعقيب عليها، نظرا لأن تأثيرها محدود بحدود مجموعة من المراهقين الفكريين، الذين يظنون أن الجمود العقائدى شرف لايدانيه شرف، وأن الرفض المطلق تاج على رؤوس المثقفين، وأن الواقعية السياسية مرض خبيث على هؤلاء الأدعياء تجنبه بكل طريقة.

غير أن الذى يدعونا الى مجرد الاشارة الى بعض هؤلاء أنهم يفتقرون الى النزاهة الفكرية فى عرض آراء مخالفيهم فى الرأى، ويتعمدون تزييف أفكارهم، واجتزاء الكلمات من سياقها. يقول واحد منهم فى مقال نشره مؤخرا فى جريدة «العربى» بكل ادعاء، أنه بعد أن فاض به الكيل لما يكتبه بعض أساتذته وأصدقائه مضطر لأن يرد على سمومهم الفكرية! وهو لا يدرك ـ للأسف ـ أنه بهذا المقال يتوج فى الواقع مسيرته غير الحافلة باعتباره زعيما لتيار الغوغائية الفكرية، لقد وعدنا بالرد على أستاذه الدكتور سعيد النجار ولكن ما أبعد الشقة بين التلميذ والأستاذ!

(٣٠)

الكونية والمستقبلية

دأب أحد القراء الكرام على مراسلتى فى الفترة الأخيرة لكى يعلق على الأوراق الثقافية التى أنشرها كل أسبوع.

وأشهد ان رسائله زاخرة بالعلم وبالثقافة العميقة. وقد تعلمت منها كثيرا، وخصوصا أنها ليست رسائل عادية، بقدر ماهى أشبه بمذكرات بحثية رصينة موثقة بالمراجع الفرنسية والانجليزية الحديثة، مما يعكس ثقافة كاتبها الموسوعية. وقد شاء له تواضعه أن يوقع رسائله بتوقيع لا يتغير كل مرة هو « من مواطن بسيط، نصف متعلم، من الشارع المصرى».

وقد ظللت أنتظر الفرصة المناسبة للرد على آرائه وملاحظاته النقدية، وخصوصا أننى لا أعرف عنوانه، وأعتقد أن الفرصة قد حانت اليوم بعد أن تسلمت رسالته الأخيرة التى يعلق فيها على مقالى «الأصولية فى مواجهة الكونية» الذى نشر فى الأهرام فى السابع والعشرين من ديسمبر ١٩٩٣.

ويطرح الأستاذ الفاضل علىّ سؤلا محددا: هل مفهوم الكونية كما استخدمته فى المقال وحددت سماته الأساسية، يختلف عن مفهوم

* جريدة الاهرام ١٠ / ١ / ١٩٩٤م.

المستقبلية؟ وخصوصا ـ كما يقول ـ أنني جعلت المستقبلية أساسا للدراسات الكونية. ويستشهد الأستاذ بعدد من المراجع الفرنسية والانجليزية الحديثة في مجال المستقبليات. ويحدد فكرته عن المستقبلية بكونها في جوهرها، وأنا أقتبس فيما يلي من رسالته «هي ارتباط أعمق وأوثق بمفهوم التقدم في كافة ميادينه وقطاعاته، على أساس أن الانسان في هذا الوجود:

أ ـ حقيقة بيولوجية متطورة، غير جامدة، مهما كابر في هذا المكابرون.

ب ـ ان هذا الكائن الإنساني، كائن مفكر، لا حدود لآماد تفكيره، وبالتالي لآماد تطلعاته المادية والمعنوية.

حـ ـ ان حضارات هذا الانسان، من أجل تحقيق فكرة التقدم ماديا ومعنويا، يجب أن تتطور في تلاحق، وبالتالي يجب أن تتقابل وتتجاذب بل وتتلاحم لأنها ميراث مشترك للإنسانية، لا يجدي حياله جمود أو نفور أو ازدراء أو تعصب».

ويطلب قارئنا الفاضل مني مزيدا من توضيح فكري حول هذه القضية.

الكونية عملية تاريخية.

والقارئ المثقف محق في طرحه للقضية، لأن المعرفة بمفهوم الكونية ما زالت في بداياتها، وهو يختلط في أذهان الكثيرين بمفاهيم أخرى مغايرة.

لقد سبق لي في مقالتي المشار اليها أن حددت أربع عمليات أساسية للكونية وهي: المنافسة بين القوى العظمى، والابتكار التكنولوجي، وانتشار عولمة الانتاج والتبادل، والتحديث.

وأعترف أن هذا التعريف الموجز بالكونية لا يكفي ولا يشبع غليلا، لأن كل عملية من هذه العمليات، تحتاج لفهمها الى بحوث إضافية قد

لاتكون المقالة الأسبوعية مكانا مناسبا لها. ولذلك أقنع بأن أبرز فكرة أساسية سبق لى أن لمستها بخفة فى مقالاتى الماضية. ومفادها أن الكونية ـ كما حددت سماتها ـ ليست ايديولوجية جديدة، نستطيع أن نقبلها أو أن نرفضها، وانما هى مجموعة متشابكة من العلاقات المعقدة والمركبة، ستصبح هى ـ إن شئنا أن نستخدم مفهوما شائعا ـ هى روح القرن الحادى والعشرين. ونعنى بذلك أنها عملية تاريخية تشهد انتقال المجتمع الانسانى من عهد الدول المنفردة، أو الكيانات الاقليمية كالمجموعة الأوروبية وغيرها، الى عهد جديد سيشتد فيه التفاعل والتلاحم العضوى بين الدول والكيانات الاقليمية، والثقافات الوطنية، بحيث ستشهد تعمق التفاعلات الاقتصادية بصورة غير مسبوقة، وتتجاوز نظريات تقسيم العمل الدولى التقليدية، وتفوق ممارسات الشركات العابرة للقارات، وتعلو على آفاق الاعلام الدولى كما نشهد آثاره فى الوقت الراهن. واذا أخذنا احدى صور الكونية البارزة، وهى الكونية الثقافية التى هى بصدد التشكل، لأدركنا أنه مطروح على الانسانية اشكالية جديدة تتمثل فيما يطلق عليه الآن الثقافة الكونية. وهذه الكونية تطرح أسئلة شتى لابد أن نعنى بها فى العالم الثالث خصوصا عناية خاصة. ولعل أبرز هذه الأسئلة: هل يتجه العالم بشرقه وغربه، وشماله وجنوبه، الى صياغة معايير أخلاقية وسياسية واجتماعية يتم الاتفاق عليها، لتصبح هى مقياس مختلف ضروب سلوك الدول والأنظمة والثقافات مهما تعددت؟ وهل لو تم الاتفاق على هذه المعايير، يمكن أن تتحول الى اطار يبنى عليه نسق من الجزاءات توقع على المخالفين، وتكون تعبيرا عن الارادة الكونية؟ وكيف يمكن أن تتشكل هذه الارادة الكونية؟ هل ستكون مجرد اعادة انتاج لنظام الهيمنة العالمى الذى أتاح للدول العظمى فى السابق استعمار

دول العالم الثالث ونهب مواردها تحت شعار عبء الرجل الأبيض فى تمدين الشعوب المستعمرة، والذى واصل قهر هذه الشعوب بعد حصولها على الاستقلال؟ أم أن هذه الارادة الكونية، والتى قد تتمثل فى منظمة جديدة للأمم المتحدة، ستنهض على أساس من قواعد احترام مختلف الثقافات الانسانية، وتطبيق معايير العدالة فى التعامل ـ بغير ازدراجية فى المعايير ـ مع كل الانظمة السياسية والدول على قدم المساواة؟ هذه أمثلة قليلة على التساؤلات التى تثيرها اشكالية الكونية الثقافية. واذا أضفنا إليها الأسئلة الخاصة بهل ستؤدى هذه الكونية الى التأثير السلبى على الثقافات الوطنية والقومية، نصبح أمام قائمة كاملة من الأسئلة التى تحتاج الى بحث دقيق، وتأمل، ونقد، ورؤية مستقبلية.

المستقبلية

ولعل هذا ينقلنا مباشرة الى السؤال الأساسى الذى طرحه قارئنا الفاضل: هل الكونية مرادفة للمستقبلية؟

وجوابنا ـ على سبيل القطع ـ لا. لأن الكونية كما أوضحنا ليست مبحثا علميا جديدا، ولاهى ايديولوجية مبتكرة، وإنما هى عملية تاريخية، بكل ما تحمله كلمة التاريخية من معنى. ومن هنا لايمكن تصور ان يكون للكونية أنصار وخصوم، إلا اذا أراد البعض ـ نتيجة لقصور فى المعرفة أو ضعف فى الادراك ـ افتعال معارك وهمية. ولكن المعركة الحقيقية ليست فى مجال قبول الكونية أو انكارها، ولكن فى ميدان ماهو نسق القيم الذى ينبغى بلورته لكى يقود هذه العملية التاريخية الكبرى. هنا بالتحديد مجال الصراع الايديولوجى العنيف، بين تيارات فكرية شتى موزعة توزيعا عادلا بين الشرق والغرب والشمال والجنوب! ونعنى بذلك أن خريطة التوجهات الايديولوجية

ينبغى أن تنبسط لتشمل أنماط الاستجابات المتعددة للكونية، بغض النظر عن الجنس واللون والعقيدة. وكما أشرنا من قبل هناك أصوليات متعددة فى العالم، اسلامية ومسيحية ويهودية. وهناك تيارات عنصرية متعددة فى العالم، لا ينفرد بها الغرب، وانما لها وجود فى العالم الثالث نفسه، وخصوصا ازاء بعض الأقليات أو الطوائف.

ومن هنا أهمية متابعتنا النقدية لهذه المعركة الفكرية الكبرى، التى تدور حول القيم والمعايير التى ينبغى بلورتها لتوجيه مسار الكونية بأنماطها المتعددة. ليس ذلك فقط، بل من واجبنا ـ فى الوطن العربى ـ أن نتكاتف من خلال حوار ثقافى ديمقراطى ومنفتح لكى نصوغ مبادرة حضارية عربية، نسهم بها فى هذا الجدل الدائر، وتكون معبرة عن المفهوم العصرى لقيم الحضارة العربية الاسلامية. وبذلك نكون قد أسهمنا فى حوار الحضارات، بدلا من القناعة بنقد الآخر، وشن الحرب عليه، مما من شأنه أن يقوى النزعة العنصرية التى تدعو للتصادم والحرب بين الحضارات.

غير أن هذه المبادرة الحضارية وغيرها، لايمكن لها أن تتم بغير رؤية مستقبلية. وهذا من شأنه أن يدفعنا لإبداء رأينا أولا فى المستقبليات، أو الدراسات المستقبلية. وعلينا أولا أن نقرر أن المستقبليات FUTUROLO-GY هى مبحث علمى جديد، ظهر فى إطار العلوم الاجتماعية منذ عقود قليلة. وقد نهض على أساس مسلمة بسيطة وإن تكن هامة فى ذاتها، مفادها أنك لكى توجه الحاضر فى المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية، لابد لك أن تستشرف المستقبل. وهكذا نشأت منهجيات متعددة لاستشراف المستقبل، ورسم صور متعددة له. غير أن هذه المنهجيات دخلت فى صراع علمى حاد، بحكم أن كلا منها كان ينتمى الى مدرسة خاصة

من مدارس علوم المستقبل. وهذه المدارس قامت ـ فى كثير من الأحيان ـ على أسس ايديولوجية متعارضة. هناك من علماء المستقبل من يصدرون عن رؤية متشائمة للمصير الانسانى، وربما كان الممثل لهذا التيار «نادى روما» الذى أحدث دويا فى العالم حينما أصدر كتابه الشهير «حدود النمو» منذ أكثر من ثلاثين عاما. وكان الكتاب يقدم صورة بالغة القتامة لمستقبل الإنسانية.غير ان مجموعة أخرى من علماء المستقبل ينتمون الى أمريكا اللاتينية، وجهوا نقدا عنيفا لهذه الرؤية، على أساس أنها تعبر عن مرحلة الانهيار التى تمر بها الدول الرأسمالية، وتنطلق مقولاتها من مسلمات لا يمكن قبولها. وصاغوا نموذجا مضادا اشتهر باسم «نموذج بارولتشى» تضمن صورة مختلفة تماما لمستقبل الانسانية، لأنها تقوم على ضرورة القضاء على التعامل غير المتكافىء بين دول الشمال ودول الجنوب، كمقدمة ضرورية لصياغة مستقبل انسانى أكثر عدلا وانسانية بالنسبة لكل الشعوب.

وهكذا يمكن القول أنه فى الوقت الذى تعتبر فيه الكونية عملية تاريخية، فإن المستقبليات ليست أكثر من مبحث علمى متخصص ومتطور، يهدف الى الاستشراف بهدف تغيير الحاضر.

ويثور الآن السؤال الرئيسى: هل هناك صلة مابين الكونية والمستقبلية؟ والإجابة بنعم. وذلك لأن المعركة الكبرى الدائرة الآن فى دوائر التفكير العالمى تدور حول صورة المستقبل التى ينبغى أن نرسمها من الآن لهذا النظام الكونى الجديد. وهذه الصورة لا يمكن أن نرسمها بغير أن نستعين ـ

بصورة مباشرة أو غير مباشرة ـ بمفاهيم ومناهج ونظريات وبحوث علم المستقبل. ففى الحديث عن الكونية الاقتصادية على سبيل المثال سيثار سؤال حول ماهى صورة النظام الائتمانى العالمى فى المستقبل؟ وماهى الأشكال الجديدة التى سيتخذها تقسيم العمل الدولى؟ وماهى المنافع التى ستعود على الدول المتقدمة والخسائر التى يمكن أن تلحق بالدول النامية؟ وفيما يتعلق بالكونية السياسية تثار أسئلة أخرى: هل سيشـهد العالم منظمة جديدة للأمم المتحدة، تتجاوز المنظمة الراهنة، بحيث يمثل فى مجلس الأمن القوى الدولية البارزة كاليابان، والمانيا؟ وهل ستمثل دول العالم الثالث بعدالة فى مراكز صنع القرار فيها؟ وهل تتجه دول العالم الثالث الى تعددية سياسية شبيهة بالتعددية السياسية الغربية؟ واذا انتقلنا الى الكونية الثقافية ـ خصوصا اذا أدت الى اضعاف الثقافات الوطنية ـ لتساءلنا هل من شأنها أن تقضى على التنوع الثقافى الذى كان دائما مصدر إثراء متجدد للإنسانية جمعاء؟ أسئلة متعددة، تربط ربطا لافكاك منه بين الكونية والمستقبلية لدرجة تجعلنا نقرر أن المعركة الكبرى الدائرة الآن موضوعها: الكونية ومستقبل المجتمع الإنسانى.

(٣١)

خطاب التكفير
فى مواجهة الحداثة

من علامات التخلف الفكرى والتدهور الحضارى التى لا يمكن أن يكون حولها خلاف صعود خطاب التكفير وانتشاره فى أدبيات وكتابات من ينعتون أنفسهم بالكتاب الإسلاميين فى صراعهم الدائم مع خصومهم الفكريين. ويعتمد هذا الخطاب فى بنيته وآلياته على عدد من المسلمات الخاطئة، والتى لابد لها أن تسلم إلى نتائج باطلة.

ولعل أولى هذه المسلمات أن هناك جماعات من الناس أطلقوا على أنفسهم اسم «الإسلاميين» الذين يزعمون أن الله سبحانه وتعالى قد اختصهم ـ دون غيرهم من سائر البشر ـ لكى يكونوا هم المفسرين للنصوص الدينية، والقائمين على حماية الدين من المعتدين عليه. وأخطر من هذا كله، تجاسرهم على نعت من يخالفهم الرأى بالكفار الخارجين عن الدين.

* جريدة الاهرام ١٧ / ١ / ١٩٩٤م.

وهذه الجماعات ـ بالرغم من تعدد مشاربها وتباين توجهاتها ـ لها هدف واحد لا تريد أن تحيد عنه، وهو تقويض الدولة الراهنة، بزعم أنها علمانية، وإقامة سلطة دينية تحل محلها، تقوم دعائمها على النص الدينى، تحت شعار الحاكمية لله وليس للبشر. وتنصب الحملة ـ بصورة مباشرة أو غير مباشرة ـ على الحداثة بمفهومها الغربى، والذى انتقل إلى الوطن العربى مع بدايات النهضة العربية الأولى.

ونظراً لغموض مفهوم الحداثة ـ على المستوى النظرى ـ فقد وجد هؤلاء أن الفرصة مواتية أمامهم لإطلاق الأحكام ضد الغرب المادى الملحد، وفى مواجهة الحداثة الغربية التى ترجمت فى وعيهم ببعد واحد منها هو العلمانية.

ولعل السؤال الرئيسى الذى ينبغى إثارته: ماهى هذه الحداثة الغربية الملعونة التى اقتبسناها من هذا الغرب المادى الملحد؟ إن مكوناتها الرئيسية ـ على الصعيد العملى ـ هو صياغة قانون حديث يحكم المعاملات بين الأفراد، ويحدد العلاقات بين المواطنين والدولة، حيث يلعب فى هذا المجال مبدأ سيادة القانون دوراً أساسياً. ولكن قبل القانون والتشريع اقتبسنا فكرة الدستور الذى ينص على مصدر السلطات، ويحدد السلطات الأساسية، السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية فى ظل مبدأ الفصل بين السلطات. واقتبسنا أيضا فكرة الأحزاب السياسية، باعتبارها ـ فى تعدديتها ـ تعبر عن المصالح الطبقية المختلفة، وعن رؤى العالم المتباينة. واقتبسنا فكرة إصدار صحف منتظمة، كوسيلة من وسائل رقابة الرأى العام على ممارسة سلطات الدولة المختلفة لوظائفها. واقتبسنا فكرة التعليم العام،

والتى على أساسها أنشئت المدارس الحديثة فى مصر. واقتبسنا فكرة الجامعة كمؤسسة أكاديمية مستقلة، وبناء على ذلك أنشئت عشرات الجامعات المصرية، والتى أمدت البلاد بالمتخصصين فى كل المجالات والذين هم فعلاً عمد النهضة المصرية الحديثة.واقتبسنا الأساليب الحديثة فى الزراعة والرى والحفاظ على الصحة العامة. واقتبسنا أساليب الصناعة الحديثة. واقتبسنا أخيراً أساليب الإعلام الحديثة من إذاعة وتليفزيون. باختصار شديد مجمل مانعيش فى ظله من منجزات حضارية مقتبس مباشرة من الحضارة الغربية.

ترى ما العيب فى ذلك؟ وهل كانت لدينا ـ لحظة التفاعل الحضارى مع الغرب ـ حضارة وطنية بديلة قادرة على إشباع الحاجات المادية والروحية للجماهير، وتركناها عامدين متعمدين، واتجهنا إلى الغرب؟ أم أننا ـ فى تلك اللحظة التاريخية ـ كنا نرسف فعلاً فى إسار التخلف المادى والحضارى معاً، وكان هذا الحل.. هو الحل الوحيد؟

غير أننا تعودنا منذ زمن على الخطاب الإسلامى التقليدى الذى درج كل صباح ومساء على هجاء الغرب ـ هكذا على الإطلاق وبدون تفرقة بين ثقافاته المتعددة ـ وعلى الادعاء بأننا فقط من دون خلق الله نحتكر الروحيات فى حين يرسف هذا الغرب الملحد فى الماديات. وهى ثنائية زائفة كما هو واضح، ولا علاقة لها لا بالتاريخ ولا بالحقيقة. ولكن لا بأس! هذه وجهة نظر فريق منا آثروا الاستناد إلى عمود الماضى، واعتمدوه باعتباره مرجعيتهم الأساسية فى فهم الحاضر واستشراف المستقبل. غير أن هذا الخطاب لو قنع بذلك لما كان فى ذلك ضير، غير أنه حين يتحول ليصبح خطاباً سياسياً يستخدم مختلف الأساليب لتقويض الدولة الراهنة، وإلغاء دستورها، وتغيير طبيعة المجتمع، باسم الحاكمية لله وليست للبشر، وبدعوى

أن العلمانية التى تدعو الفصل بين الدين والدولة شرك بالله، فنحن نكون أمام ظاهرة بالغة الخطورة، ينبغى التصدى الثقافى لها، لأن هذا الخطاب الدينى السياسى، يعد هو منبع الإرهاب العشوائى الذى استشرى فى الآونة الأخيرة.

ونريد أن نناقش ـ بكل هدوء وموضوعية ـ نموذجين من هذا الخطاب الاسلامى، الأول يدعى أن ثمة فصيلا من العلمانيين مشركين بالله، والثانى يدعى أن هناك تطرفاً علمانياً فى مقابل التطرف الدينى السائد. وخطورة هذه العينة من الكتابات، أنها من انتاج كاتبين إسلامين مرموقين، ينتميان ـ كما هو شائع ـ إلى التيار الإسلامى المعتدل والمستنير. مما يجعلنا نتساءل: إذا كان هذا هو الاعتدال والاستنارة، فماذا عن التطرف؟!

العلمانيون والمشركون

النموذج الأول من خطاب التكفير الذى نحلله موضوعياً، أنتجه فى شكل مقالة نشرت فى جريدة الشعب بتاريخ ٧ يناير ١٩٩٤ صديقنا الكاتب الإسلامى المعروف محمد عمارة. ولابد لنا أن نلقى نظرة عجلى على منتج النص. فالكاتب قام بدور تنويرى هام ـ فى مرحلته الفكرية الأولى ـ حين قام بطبع الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى والشيخ محمد عبده وغيرهما من رواد النهضة العربية. واستطاعت كتاباته الأولى عن المعتزلة أن تلفت النظر إليه باعتباره باحثاً جاداً يقدم الجديد من خلال الالتزام بقواعد المنهج العلمى. غير أن محمد عمارة ـ فى مرحلة تطوره الثانية ـ انقلب إلى مبشر عنيف بأفكار الحاكمية لله دون البشر، ثم أضاف إلى رصيده أيضاً تحوله إلى مهاجم لايهدأ للعلمانيين. وهو كاتب غزير

الإنتاج عنده قدرة فذة على إعادة إنتاج نص واحد كتبه منذ سنوات، ليخرجه فى ثلاثين أو أربعين نصاً أخر. والنص الذى نناقشه اليوم هو إعادة إنتاج لما كتبه فى السنوات العشر الأخيرة فى نفس الموضوع، غير أنه تفوق على نفسه هذه المرة، لأنه ابتكر نظرية تكفيرية جديدة يدين بها خصومه العلمانيين، ويطالب بدق أعناقهم والخلاص منهم مرة واحدة وإلى الأبد. يقول محمد عمارة ـ لافض فوه ـ هناك صنفان من العلمانيين: الأول علمانيون ماديون ملاحدة. والثانى علمانيون يؤمنون بالله خالقاً لهذا الكون ومافيه ومن فيه، ويعبدون الله بأداء المناسك والشعائر الفردية، وقد يكون منهم ـ كما يقرر ـ ورعون ومتنسكون فى الشعائر والمناسك والطقوس، ولكنهم «يعزلون الذات الإلهية عن تدبير شئون العمران البشرى وحكم الاجتماع الإنسانى، قاصرين الحكم والتدبير فى هذه الميادين الدنيوية على العقل والتجريب وحدهما، أى أنهم جاحدون للشريعة».

ولا يقنع عمارة بوصفهم، ولكنه قرر باعتباره المفتى الأكبر أن يصدر حكماً عليهم فقرر «وهم هنا إذا شئنا رأى الإسلام فيهم: مؤمنون بالله خالقاً للكون، وكافرون به كمدبر وحاكم فى شئون الدنيا والدولة والاجتماع والسياسة والاقتصاد وغيرها من شئون وميادين العمران، فهم ليسوا كفاراً بإطلاق، وليسوا بكاملى الإيمان، إنهم مؤمنون ببعض الكتاب وكافرون ببعضه».

هذا هو الحكم الذى أصدره القاضى محمد عمارة. ولكنه كأى قاض محترم لم يقنع بالمنطوق، وإنما أضاف إليه الحيثيات.. فقرر أن علمانيتهم

«قد جعلتهم (يشركون) مع الله (طواغيت) جعلوها الحاكمة والمدبرة، دون الله، في الاجتماع البشرى والعمران الإنسانى. فهم فى الحقيقة التى لايعلمها كثيرون منهم صنف من (المشركين) يسيرون على درب أسلاف لهم من القدماء».

وأخيراً استطاع عمارة بعبقرية فذة أن يصوغ نظرية تكفيرية جديدة حتى يأخذ بخناق هؤلاء العلمانيين المشركين، ولا يترك لهم أى فرصة للنجاة. فقرر أنهم يسيرون على درب «الوثنية ـ الجاهلة ـ المشركة» وهكذا تنطبق عليهم أوصاف ثلاثة: وثنيون وجاهليون ومشركون. والطريف حقاً أن عمارة قرر أن هذه النظرية التى تحدد سمات هؤلاء العلمانيين الملاعين قد تكون مفاجأة لقطاع كبير منهم. ويتساءل ببراءة «لكن هل تسهم مرارة هذه الحقيقة فى إيقاظهم من الغفلة، أو يظلون فى غيهم سادرين؟».

والحقيقة اننا لو حاولنا الرد على هذا الكلام، لتفنيد هذا الفكر المتهافت، لكان ذلك إهانة للعقل المصرى الحديث. هذا العقل الذى شيد دعائمه رواد كبار، علمونا دروس حرية التفكير، والحق فى الاجتهاد، وضرورة الحوار، ولكنهم أبداً لم يرسوا أسسا لتفكير المخالفين فى الرأى، ولا سمحوا لأنفسهم فى صراعهم الفكرى من أجل تحديث مصر، أن ينعتوا فريقاً من المسلمين بأنهم وثنيون وجاهليون ومشركون.

وهذه هى العينة الأولى من الفكر الإسلامى المعتدل والمستنير.

التطرف العلمانى

والنموذج الثانى الذى نشير إليه أنتجه كاتب إسلامى مرموق هو الأستاذ فهمى هويدى ونشر فى شكل مقال بالأهرام بتاريخ ١١ يناير ١٩٩٤ بعنوان: من يمارس الإرهاب الفكرى؟

وهو كاتب اشتهر برصانة أسلوبه، ومنهجيته فى العرض، وبتتبعه الدقيق لإنتاج مخالفيه فى الرأى. والمقال الذكى يبدو كما لو كان مناقشة هادئة للحملة التى شنها عديد من الأقلام ضد عضو مجلس الشعب المحترم الذى قدم استجواباً فى المجلس ضد السيد وزير الثقافة، فيما اعتبر هجوماً على الثقافة ذاتها، وليس نقداً لبعض ممارسات وزارة الثقافة.

والحق أن الاستجواب الذى قدمه العضو المحترم ـ الذى يدافع الكاتب عنه بحرارة ـ تجاوز النقد إلى الهجوم الكاسح على الممارسة الثقافية الراهنة فى مصر ـ فى بعض قطاعاتها ـ بدون أدلة. فالرجل أطلق عدداً لا يحصى من الأحكام التعميمية على المجلات التى تصدرها وزارة الثقافة، والتى هى فى الواقع منابر حقيقية لنشر التنوير وإشاعة المنهج العقلانى فى التفكير، فى مواجهة الفكر الخرافى والممارسات الثقافية المتخلفة التى تتبناها جماعات إرهابية شتىّ تتستر بالإسلام وهو منها براء. بالإضافة إلى أن الاستجواب يستخدم مصطلحات غامضة بغرض الهجوم غير المبرر على كل ممارسات وزارة الثقافة وسياسة الوزير، والذى يمكن أن نتفق معه فى أمور ونختلف معه فى أمور أخرى، غير أنه لايمكن إنكار أنه وزير للثقافة يمتلك رؤية محددة يحاول من خلالها نشر الثقافة فى مختلف الميادين. ومن هنا فمحاولة إدانته باعتبار أن سياسته من شأنها «تغريب الثقافة الوطنية» ليست سوى إعادة إنتاج لنفس الحملة التى تتبناها تيارات الإسلام السياسى ضد التحديث والحداثة والعلمانية.

قام الأستاذ فهمى هويدى بعرض تحليلى بارع لكتابات من هاجموا العضو المحترم، ليخلص إلى نتيجة أساسية سبق له أن صمم مقالته لصياغتها

وهى أن هناك ما أطلق عليه «التطرف العلمانى» الذى يعبر عنه هؤلاء الكتاب والذين يمارسون أيضاً الإرهاب الفكرى.

وهكذا تتعادل الكفتان: إرهاب دينى فى ناحية، ولكن هناك إرهاب علمانى فى الناحية المقابلة. والمسكوت عنه فى هذا الخطاب الذكى أن ما يطلق عليه إرهاباً علمانياً ليس سوى تمسك هؤلاء الكتاب بأحكام الدستور المصرى، التى تنص على كفالة حرية التفكير والاعتقاد، ودفاعهم المجيد عن تراث العقل المصرى الحديث ضد كل محاولات الردة الفكرية، ولإجهاض إنشاء محاكم تفتيش دينية تشق الصدور، وتتعقب النوايا، وتصدر أحكاماً بغير سند لتكفير الناس.

(٢٢)

فى أى زمن نعيش ؟

سؤال يطرحه بعض المثقفين العرب فى الآونة الراهنة: هل الزمن العربى الذى نعيشه يماثل الزمن الغربى؟ بعبارة أخرى هل نعيش كعرب فى نفس المناخ الذى يسيطر على الزمن الغربى بمشكلاته ومناهج تفكيره، أم أن الزمن العربى، نتيجة للفجوة التاريخية الكبيرة بيننا وبين الغرب زمن له خصوصية خاصة، ولا علاقة له بالزمن الغربى؟

سبق للمفكر الايرانى المشهور على شريعتى ان أثار هذا السؤال المحورى حين قرر انه ينبغى على المثقف ان يسأل نفسه أولا: فى أى زمن نعيش؟ هل نعيش فى القرن الثامن عشر عصر صعود العقل والعقلانية، أم نعيش فى القرن التاسع عشر عصر الثورة الصناعية، أم فى القرن العشرين عصر الثورة العلمية والتكنولوجية؟ وفى تقديره ان الاجابة على هذا السؤال هى التى ستحدد طبيعة المشكلات التى ينبغى على المثقف فى المجتمعات الاسلامية أن يتصدى لها.

* جريدة الاهرام ٢٤ / ١ / ١٩٩٤م.

تذكرت هذه الاشارة القديمة لعلى شريعتى، بمناسبة مقال نشره مؤخرا الدكتور هاشم صالح الباحث السورى المقيم فى باريس فى جريدة الشرق الاوسط بعنوان «نحن والفكر الاوروبى: شئون وشجون» (فى ١٩٩٤/١/١٨).

كان هاشم صالح قد تصدى للتعريف بالاتجاهات الحديثة فى الفكر الاوروبى، مقدرا ان هناك فجوة معرفية فى الوطن العربى، بإنجازات العلوم الاجتماعية الغربية الحديثة. غير انه ما ان بدأ حتى توقف مقررا انه ينبغى ان يتساءل أولا عن الجدوى! بعبارة أخرى ماجدوى ما يقوم به اذا كانت هناك فروق حضارية كبرى بين المجتمع العربى وبين المجتمع الاوروبى الحديث.

يقول هاشم صالح فى بداية مقالته مقدما اعترافه بين يدى القارىء: «أعترف بأنى اشعر بنوع من الحيرة وعدم الاطمئنان او عدم الرضا وأنا أكتب هذه المقالات.. وليست الحماسة هى التى تنقصنى ولا الرغبة، وانما شىء آخر مختلف تماما. انه شىء يتجاوزنى ويتجاوز كل مثقف عربى فى الوقت الراهن. شىء لا حيلة لنا به واقصد بذلك التفاوت الهائل بين مستوى المعرفة فى المجتمعات الاوروبية الحديثة ومستواها فى مجتمعاتنا العربية والاسلامية، ثم يتساءل بعد ذلك: ما جدوى أن يقدم انجازات الفكر الفرنسى والاوروبى الحديث، اذا كان القارىء العربى لا يعرف الاسس التى قام عليها هذا الفكر؟ وبعبارته هو «مامعنى أن ننقل الى القراء العرب آخر الاتجاهات والمنهجيات.. ان لم يكونوا على علم بالقواعد والأسس التى ترتكز عليها؟ لا معنى ان نتحدث عن آخر مراحل العلوم الانسانية تقدما اذا كانت مرحلتها السابقة لا تزال مجهولة بالنسبة لنا؟».

هذا هو السؤال الاول الذى يطرحه هاشم صالح تعبيرا عن يأسه المطبق مما يقوم به من تعريف بالفكر الغربى الحديث. غير انه يضيف الى هذا السؤال اعترافا آخر أكثر خطورة، فيقرر انه وبكل صراحة لا يحس بمعاصرة للفلاسفة المحدثين فى اوروبا بقدر مايحس بالراحة العميقة مع مفكرى القرن الثامن عشر، وربما السابع عشر بدءا من ديكارت وكوبر نيكوس، وجاليليو واندلاع الصراع بين العلم الحديث والكنيسة. وهذا كما يقرر معناه أن عمره اكثر من ثلاثمائة سنة. ويتساءل: لماذا هذا الشيخوخة؟ ويجيب: لسبب بسيط يتلخص بكلمة واحدة: التفاوت التاريخى.

ويعنى ذلك انه بعد أن توقفنا كعرب وكمسلمين عن انتاج العلم والذى استمر فى القرن الثالث عشر وربما القرن الرابع عشر، متنا أو نمنا نومة أهل الكهف. وحين استيقظنا لم ندر ماذا نفعل؟ هل نركب قطار الحضارة من اخر نقطة وصل اليها، ام نعود الى محطاتها الاولى، نقطعها درجة درجة ومرحلة مرحلة؟

الاسئلة التى يطرحها هاشم صالح اسئلة جادة وخطيرة، لانها تتعلق بصميم تصور المثقف العربى لمهمته فى هذه المرحلة التاريخية الحاسمة التى تمر بها البشرية والوطن العربى على السواء.

هل هناك حقا جدوى - أى جدوى - من الانشغال بمشكلات الحداثة وما بعد الحداثة، ومن عرض آراء وافكار نجوم الفكر الفلسفى المعاصر امثال ميشيل فوكو ودريدا وليفى ستراوس وبورديو، فى الوقت الذى يرسف فيه المجتمع العربى فى اغلال عصر ماقبل الحداثة؟ المجتمع العربى

الذى تسوده القبلية ويهيمن عليه الاستبداد السياسى، وتغمره فى الوقت الراهن موجات الفكر الخرافى والرجعى هل له علاقة أى علاقة بمشكلات المجتمع الغربى، الذى تسوده الثورة العلمية والتكنولوجية، ويجابه مشكلات انتهاء الحداثة، والدخول فى عالم ما بعد الحداثة والذى يدعو الى الغاء سيطرة المؤسسات الطاغية على حياة البشر، سواء كانت مؤسسات سياسية أو اقتصادية أو اعلامية ؟

ويتندر هاشم صالح ويقول اذا كان فيلسوف فرنسى مثل ميشيل فوكو انفق حياته الفكرية كلها فى نقد هيمنة وطغيان المؤسسات على الفرد الغربى فى اطار مجتمع رأسمالى متحكم، ماذا يهمنا نحن من افكاره هذه، اذا لم تكن عندنا أصلا مؤسسات؟!

بعبارة أخرى المشكلات الرئيسية التى يتصدى لها هذا المفكر وغيره من المفكرين الغربيين لاعلاقة لها بمشكلاتنا، فلماذا نركز اهتمامنا على افكارهم، اليس الافضل ان نعود القهقرى لكى نتعايش مع فكر الفيلسوف كانط عن مشكلة التنوير، وافكار فولتير عن التعصب او الفهم المغلق للدين، أو نظريات ديدرو وجماعة الموسوعيين لتأسيس العلم ومحاربة العقلية الاتكالية والخرافات الشائعة. او فكر جان جاك روسو عن ضرورة اصلاح التربية والمؤسسات السياسية واشراك الشعب فى اتخاذ القرار.

وفى تقديرنا ان مايدعو اليه هاشم صالح من العودة الفكرية الى الوراء ثلاثمائة عام، دعوة خطيرة، لانها تنطوى فيما تنطوى عليه على اخطاء منهجية. من قال ان دراسة نقد ميشيل فوكو للمؤسسات الغربية القائمة لا يفيدنا لاننا أصلا لا نمتلك مؤسسات ؟

أولا: نحن فى المجتمع العربى نواجه بمؤسسات مختلفة لها ثقل ضاغط على حركة المواطن العربى. ومهما كانت هذه المؤسسات ضعيفة تنظيميا بالمقارنة مع المؤسسات الغربية، فلا يمكن انكار أن دور المؤسسات فى المجتمع العربى له تأثير بالغ على عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية. اليس للمؤسسة الدينية دور فى المجتمع العربى، ولعله تعاظم فى العقود الاخيرة؟ أو ليس للمؤسسة السياسية تأثير حاسم على تشكيل الوعى الاجتماعى حتى لو كان وعيا زائفا؟ أوليس للمؤسسات الاقتصادية وقع عميق على ونوعية حياة البشر بممارساتها المختلفة؟ وبغض النظر عن وجود المؤسسات فى المجتمع العربى او غيابها، فإننا نرى أن تجاهل نقد الخبرة الغربية فى المجالات المؤسسية والاجتماعية، اتجاه سلبى، لانه يعزلنا كلية عن فهم تحولات المجتمع العالمى المعاصر.

ونحن لا نملك ترف التقهقر الى الوراء لكى نبدأ مع بدايات التاريخ الفكرى الأوروبى. فمعنى ذلك اننا نحتاج الى مئات السنوات لكى نلاحق التطور الحادث تحت ابصارنا فى اللحظة الراهنة.

ولعلنا نتساءل: لماذا نصوغ القضية وكأنه لاحل الا بالرجوع الى الوراء لدراسة مرحلة تأسيس الفكر الاوروبى، او بالاندفاع الى الامام وعرض وتحليل المنجزات الراهنة بغض النظر عن تاريخها؟ الا يمكن بخيال فكرى ابداعى تصور استراتيجية ثقافية تقوم على دراسة الحاضر.

ومن هنا فى الوقت الذى ينبغى فيه دراسة نشأة وتطور الفكر الاوروبى الحديث باستخدام مناهج علم اجتماع المعرفة، أى بالربط الوثيق بين الانتاج الفكرى والبناء الاجتماعى، لابد لنا ان نعمق ـ عكس مايدعو اليه هاشم

صالح ـ دراسة أحدث التيارات فى هذا الفكر. ونحن نعتقد ان النتيجة الرئيسية التى خلص إليها، وهى ان مشاكلهم ليست مشاكلنا، وان كانت المنهجيات التى يستخدمونها لحل مشاكلهم تهمنا ويمكن لنا ان ننقلها ونستفيد بها، نتيجة خاطئة.

على العكس تماما، نحن نزعم ان مشكلات مجتمع مابعد الحداثة، بالرغم من انها تجابه المجتمع الغربى المتقدم اساسا، هى مشاكلنا ايضا. ذلك ان القضايا الخاصة بسقوط الحتمية التاريخية، وانفتاح التاريخ الانسانى، وتحطم الابنية الشمولية، سياسية كانت أو فكرية، واتساع دائرة الاختيار امام البشر، وانتهاء طغيان وسيطرة العقائد الايديولوجية الجامدة، وتحسين نوعية الحياة، ومجابهة تلوث البيئة، كل هذه ليست مشكلات الفرد الغربى فقط، ولكنها مشكلة الانسان فى كل مكان. دراسة هذه المشكلات باقصى قدر من الدقة، ومن خلال المنهج النقدى، ضرورة اساسية من وجهة نظرنا، ليس فقط لكى نتابع مايجرى فى العالم من حولنا، ولكن ايضا لأنها يمكن ان تساعدنا فى التصدى الكفء لمشكلاتنا فى المجتمع العربى.

ترى هل هناك ماهو افضل من المنهج المقارن، لكى نستبصر بمشكلاتنا، ولكى نواجه الأوهام الخاصة بتفرد الهوية، والأساطير المتعلقة بسيادة العالمية؟

(٢٣)

أزمة العقل التقليدى

يبرز فى المرحلة الراهنة خطاب تقليدى يتبناه مثقفون من اتجاهات فكرية شتى وهو يبسط رواقه على مختلف جنبات المجتمع العربى. وهذا الخطاب يخوض معركة شرسة مع الخطاب العصرى الذى يتبناه مثقفون من مشارب فكرية مغايرة.والسمات الأساسية للخطاب التقليدى انه يتشبث بالماضى، وهذا الماضى المختار المتخيل يختلف بحسب هوية منتج الخطاب، وهو خطاب يهرب من مواجهة الواقع، ولا يعترف بالتغيرات العالمية، أو على الأقل يحاول التهوين من شأنها، أو يدعو بصورة خطابية للنضال ضدها وبغير أن يعرف القوانين التى تحكمها. ومن سماته إلقاء مسئولية القصور والانحراف على القدر أو على الضعف البشرى أو على الأعداء، وهو فى ذلك عادة ما يتبنى نظرية تآمرية عن التاريخ، وهو أخيرا ينزع ـ فى بعض صوره البارزة ـ إلى اختلاق عوامل مثالية يحلم دعاته بتطبيقها، بغض النظر عن امكانية التطبيق، أو بعدها عن الواقع.

* جريدة الاهرام ٣١ / ١ / ١٩٩٤م.

أما الخطاب العصرى فهو خطاب عقلانى، يؤمن بالتطبيق الدقيق للمنهج العلمى، وعادة ما يتبنى رؤية نقدية للفكر وللمجتمع وللعالم، وهو خطاب مفتوح أمام التجارب الإنسانية المتنوعة يأخذ منها بلا عقد، ويرفض بعضها من موقع الفهم والاقتدار والثقة بالنفس، ولا يخضع لإغراءات نظرية المؤامرة التاريخية الكبرى، كما انه يعرف انه فى عالم السياسة ليست هناك عداوات دائمة، أو صداقات خالدة، بالإضافة إلى انه ينطلق من أن الحقيقة نسبية وليست مطلقة، وان السبيل لمعرفتها هو الحوار الفكرى والتفاعل الحضارى ولا يدعو لمقاطعة العالم أو الانفصال عنه ولا يدعو إلى استخدام القوة والعنف ولا يمارس دعاته الإرهاب المادى أو الفكرى.

ويخطىء خطأ جسيما أنصار تيار الإسلام السياسى الذى يهدفون جميعا ـ وبلا استثناء ـ إلى تقويض الدولة العلمانية الراهنة وإنشاء دولة دينية محلها، إذا ظنوا أننا داخلون فى معركة فكرية معهم على وجه الخصوص. وذلك ان معركتنا الحقيقية التى تسعى إلى تحديث المجتمع ومجابهة مشكلاته الجسيمة موجهة فى الواقع ضد الخطاب التقليدى بكل صوره وأنماطه، وأيا كانت طبيعته علمانيا كان أو دينيا. ذلك ان هناك خطابا علمانيا تقليديا، كما ان هناك خطابا إسلاميا تقليديا، قد يختلفان فى المنبع والاتجاه، ولكنهما يشتركان فى البنية الفكرية التى يصدران عنها. ومن هنا فتصوير معركة العقلانية التى تخوضها على أنها موجهة فقط ضد الخطاب الإسلامى التقليدى بعيد عن الواقع، وتشهد على ذلك مقالاتنا السابقة فى الأوراق الثقافية، والتى وجهتها فكرة رئيسية هى مواجهة التخلف الفكرى بكل صوره، ومحاولة إرساء منهج علمى لفهم المتغيرات العالمية، والدعوة لمجابهتها من منطلق قومى عربى، يقوم على الرصد الدقيق للوقائع، والرؤية

النقدية لمناخ النظام العالمى، وكشف آليات هيمنته، والدعوة لحشد القوى الفكرية والسياسـية لصيـاغة مبادرة عربية من خلال الحوار الحضـارى بين ساسة ومثقفى الوطن العربى، نفاوض على أساسها مؤسسات النظام العالمى، بناء على مشاريع فكرية مدروسة، واقتراحات سياسية واقتصادية محددة، تكفل تشكيل نظام عالمى أكثر عدالة من النظـام الراهن، والذى يقـوم أساسا على هيمنة القوى العظمى، وقهر شعوب العالم الثالث. وهى مبادرة لا يمكن أن تتم بغير ممارسة فكرية واعية ونضال سياسى مستمر.

أنماط الخطاب التقليدى

ويشهد على صدق ما قلناه مراجعة دراساتنا ومقالاتنا السابقة، والتى وجهنا فيها النقد الصارم للخطاب الماركسى التقليدى، الذى يراوغ فى قبول الحقيقة التى مؤداهـا أن الممارسـة الماركسية سقطت تاريخيـا فى إطـار تجربة الاتحاد السوفيتى ودول الكتلة الشرقية. وقد استعان هذا الخطاب لتبرير ما حدث بآلية من آليات الخطاب التقليدى الشهيرة وهى أن النص الماركسى صحيح غير أن الممارسة كانت خاطئة. وقلنا من قبل فى أكثر من مرة، انه لايمكن الفصل بين النص والممارسة، وخصوصا إذا أتيح للممارسة حقبة تاريخية كاملة لكى تطبق فيها.وتواتر الممارسة الخاطئة هو الدليل على أن النص فى حد ذاته معيب. واستعان هذا الخطاب، بآليات أخرى، من أهمها نظرية المؤامرة التاريخية، وكان الهدف هو إلقاء مسئولية القصور والانحراف على الآخرين هروبا من مواجهة الذات، وتقاعسا عن الممارسة الشجاعة للنقد الذاتى.

ويصدق ذلك تماما على الخطاب القومى العربى التقليدى، الذى نزع عبر عقود طويلة، إلى إلقاء مسئولية فشل الوحدة العربية على المؤامرات

التاريخية للأعداء، أو على القيادات القطرية الملعونة التى رفضت الوحدة، وذلك بدلا من النقد الشجاع للمنطلقات الفكرية الخاطئة لهذا الخطاب، وكشف الانحرافات بل والجرائم التى ارتكبتها النخب السياسية الحاكمة العربية التى رفعت شعار الوحدة، فى حق شعوبها، وفى حق الشعب العربى ككل. ولا نستثنى من دائرة الخطاب التقليدى الخطاب الإسلامى السياسى المعاصر، لكونه أبرز مثال على الخطاب التقليدى بكل سلبياته التى ألمحنا إليها، بالإضافة إلى الإرهاب الفكرى الذى يمارسه دعاته، والإرهاب المادى الذى تقوم به بعض الفصائل المنتسبة له.

مأزق الخطاب التقليدى

وليس لدينا شك فى أن الخطاب التقليدى يمر بمأزق حقيقى، لأنه عاجز عجزا تاما عن الإجابة عن الأسئلة المطروحة عليه، أيا كان نمطه واتجاهه. وهذا الخطاب لابد له - فى بعض الصور البارزة له - أن يدفع أصحابه ثمنا فادحا لعدم مواجهة الواقع، بحكم انهم منغمسون فى تشكيل عالم مثالى من صنع خيالاتهم وأوهامهم. وهم فى هذا السبيل لا يعنيهم خرق القواعد المستقرة لحقوق الإنسان، ولا حتى خراب البلاد والعباد. ولعل النظام السودانى الذى يرفع لافتة تطبيق الشريعة الإسلامية هو النموذج البارز لسطوة الخطاب التقليدى ومأساته فى نفس الوقت . وهو نظام يخرق بشكل مسظم حقوق الإنسان، ويمنع حرية التفكير والتعبير والتنظيم لأنه لا يؤمن بأى تعددية سياسية كانت أو فكرية، ويمارس الإدارة الاقتصادية للبلاد بطريقة فوضوية أدت إلى ما نشاهده اليوم من التدهور الحاد لمعيشة المواطن السودانى، بالإضافة إلى حركة الهجرة الواسعة للكوادر والمثقفين، هروبا من جحيم الممارسة العشوائية، وكل ذلك لم يمنع أنصار الإسلام السياسى

المعتدلين فى مصر من التغنى بهذا النظام واعتباره جنة الله على الأرض، بل النموذج الأمثل الذى ينبغى علينا أن نحتذيه.

وقد أحست بعض الأصوات المتنورة من أصحاب الخطاب التقليدى بأنماطه المختلفة، ان جمود هذا الخطاب قد يؤدى بهم إلى الانزواء بعيدا فى أحد أركان التاريخ المهملة، ولذلك نادوا بأهمية تجديد مقولات خطاباتهم التقليدية. وكانت الخطوة الأولى هى ممارسة النقد الذاتى. وهى خطوة نرحب بها ترحيبا شديدا، لأنها هى أساس أى حوار عقلانى بين الفصائل السياسية والتيارات الفكرية فى الوطن العربى. ولم يتخلف عن هذه الممارسة - لحسن الحظ - تيار واحد من أصحاب الخطابات التقليدية. فقد مارست الحركة الإسلامية نقدها الذاتى فى محاولة جريئة قام بها عالم السياسة الكويتى المعروف عبد الله النفيسى، الذى نشر كتابا هاما عنوانه «الحركة الإسلامية: أوراق فى النقد الذاتى» شارك فيها بدراستهم نخبة ممتازة من أبرز ممثلى هذه الحركة فى الوطن العربى.

كما ان المفكر الماركسى اللبنانى كريم مروة قام بمحاولة هامة فى هذا السبيل فى كتابه «حوارات» والذى طرح فيه مجموعة دراسات له ينقد فيها الحركة الماركسية العربية نقدا ذاتيا، وعلق عليه مجموعة كبيرة من المثقفين العرب، وذلك بالإضافة إلى الدراسات النقدية التى نشرت فى مجلة «الطريق» الماركسية فى أعدادها الأخيرة. وبالإضافة إلى ذلك قام التيار الناصرى بمحاولة فى النقد الذاتى من خلال ندوة كبرى نظمها فى القاهرة مركز دراسات الوحدة العربية ونشرت فى كتاب بعنوان «ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢». وأخيرا قام التيار القومى العربى بمحاولات متعددة فى هذا الاتجاه، وخصوصا فى الحوار الهام الذى عقد بين القوميين والإسلاميين.

غير أن النقد الذاتي هو مجرد خطوة أولى لتخليص الخطاب التقليدى من أزمته الخانقة. ولابد أن تتلو هذه الخطوة خطوة أخرى أكثر حسما، وهى التجديد فى المنطلقات وفى الإطار، للتكيف مع حقائق العالم المعاصر، وللتفاعل الخلاق مع المتغيرات العالمية.

ونجد فى هذا المجال محاولات شتى من كافة التيارات، وإن كانت مازالت فى بداياتها، ولم تقطع بعد المسافات التى ينبغى قطعها فى مجال التجديد. وهى محاولات تتراوح بين التجديد السطحى الذى مازال مربوطا إلى تراث الماضى لا يستطيع منه فكاكا، والتجديد الخلاق الذى يتضمن إضافات إبداعية تستحق المناقشة والتقدير. ومن أبرز أمثلة التجديد الكتاب الهام الذى نشره مؤخرا الدكتور توفيق الشاوى عن «الشورى». ذلك انه محاولة تجديدية إبداعية تستحق المناقشة النقدية من قبل كافة المثقفين العرب، لأنه بناء على مثل هذا الاجتهاد، يمكن أن يقوم حوار حقيقى حول الشورى الإسلامية ونمط الديمقراطية الغربية.

آليات الخطاب المراوغ

غير أنه يعنينا فى النهاية ـ ليس من باب الجدل ـ ولكن من باب إلقاء الضوء الكاشف على آليات الخطاب السياسى الإسلامى أن نحدد الآليات التى يستخدمها سواء فى تقديم أفكاره وتسويقها فى كل مكان، أو فى الحوار الفكرى، أن نعرض بشكل موجز لآليات الرد الذى نشر فى الأهرام عن مقالنا السابق «خطاب التكفير فى مواجهة الحداثة».

١ ـ الآلية الأولى: هى الهروب من التاريخ الى كلام مرسل عن أمجاد الحضارة الإسلامية فى عصورها الزاهرة والتى هى ليست محل أى خلاف، ثم كلام معاد عن الاستعمار وسوءاته.

وبعد مراوغات عدة يخلص الرد إلى صميم ما قلناه حين يقرر «مانعرفه أننا كنا متخلفين حقا، ومغلوبين على أمرنا حقا، ولكن الاكتشاف الذى دلنا عليه الكاتب يدعونا إلى التساؤل عما إذا كنا بالفعل على ذلك القدر الذى ادعاه من الإفلاس والدونية».

ونرد على تساؤله نعم وبالقطع. وننصحه فى هذا الصدد بمراجعة تاريخ الجبرتى ليعرف حقيقة الإفلاس والدونية فى هذه اللحظة التاريخية التى حددناها وهى لحظة اللقاء العاصف بين الحملة الفرنسية والمجتمع المملوكي المصرى. ونحن لم ننف عن أمتنا انها ملكت أى شئ له قيمة، ودراساتنا السابقة تتحدث بوضوح عن أن الحضارة الغربية اقتبست من الحضارة العربية الإسلامية فى عصرها الزاهر طرق التفكير العلمى وانجازاتها الفكرية الباهرة.

٢ ـ الآلية الثانية: هى استخدام المشابهة التاريخية بطريقة ظاهرة الخطأ. فمن قال أن «الصحيفة» التى كتبت فى العهد النبوى ووصفت بأنها «دستور المدنية» هى دستور حقا بالمعنى الحديث للمفهوم كما استخدمناه.

وهل تتضمن حقا ـ كأى دستور حقيقى ـ آلية محددة لانتقال السلطة بالإضافة الى التحديد الدقيق للسلطات الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية؟ وإذا كانت الإجابة بنعم ترى ما هو سرّ الصراع الدموى على السلطة طوال أغلب مراحل التاريخ الإسلامى وما هو تفسير الانقلابات السياسية المتتابعة والتى اعتمدت على استخدام القوة والعنف والاغتيال؟ وهل صحيح أن التعددية التى سادت فى الدولة العثمانية وقامت على نظام «الملل» تتشابه مع التعددية السائدة فى المجتمع الحديث؟ وهل المشابهة بين جامعة الأزهر العريقة والتى مرت فى أطوار شتى من الصعود والهبوط وبين الجامعة الحديثة على النمط الغربى باعتبارها مؤسسة أكاديمية مستقلة تقوم

على أساس حرية الفكر، وسيادة المنهج العلمى، حيث العقل هو معيار الحكم على الأشياء، يمكن أن تكون صحيحة؟

ونحن أخيرا لا تعنينا المعلومة الثمينة التى أضافها الكاتب إلى معارفنا من أن مصطلح الإسلاميين قديم ابتكره الأشعرى فى القرن الرابع الهجرى، لأن هذا الاستخدام لا علاقة له إطلاقا بمن ينادون اليوم بالإسلام السياسى معتدلين كانوا أو متطرفين. لأن الإسلاميين اليوم يدعون انهم وحدهم القادرون على تفسير الإسلام وإعطائه المضامين السياسية على هواهم، وان خصومهم من المسلمين هم كفار ومشركون. ترى هل كان الأشعرى المعتزلى يصدر فتاوى تكفيرية مشابهة؟

٣ ـ الآلية الثالثة: وهى أخطر آلياته على وجه الإطلاق، هى استخدام الفتوى فى تكفير الخصوم الفكريين، سواء صدرت من مفتى محترف، أو من مفتى هاو يصدر الفتاوى على هواه. ومثالها الفتوى التى أصدرها محمد عمارة ومفادها أن العلمانيين المسلمين الأتقياء الذى لا يؤمنون بمنطلقات الإسلام السياسى هم مشركون وجاهلون ووثنيون. وقد ثنى كاتب الرد على الفتوى متسائلا «وأخذ على الدكتور محمد عمارة قوله ان العلمانيين مشركون بالله. ولا أعرف ما وجه المؤاخذة فى ذلك».

وتكفينا هذه الجملة من كل ما حفل به المقال من ردود مراوغة، لكى نحيى أصحاب الاتجاه الإسلامى على هذا التسامح الفكرى مع خصومهم الفكريين، وعلى إيمانهم العميق بالتعددية التى تقوم على نظام «الملل».

إن كل ما تطلبه «ملة» العلمانيين المصريين هى أن يتعامل معهم دعاة الإسلام السياسى بنفس القدر من التسامح الذى كانت تعامل به الملل فى الدولة العثمانية!

(٣٤)

رسائل إسلامية نقدية

لا يجوز لكاتب ـ أيا كان ـ ينشر فكره فى صحيفة سيارة ان يعلو على النقد. واذا كان الكاتب يتحلى بالموضوعية اللازمة، والحس المنهجى البصير فعليه ان يتبنى الاتجاه الذى مبناه ان الحقيقة نسبية وليست مطلقة. ومن ثم فلكل قضية أكثر من جانب، وليس من الضرورى ان يسلم كل الناس بما يطرحه من أفكار ومقولات. بالإضافة الى انه ليس من المستبعد انْ يخطئ الكاتب ـ أيا كان علمه ـ فى بعض الوقائع أو يشتط فى بعض التفسيرات، ومن هنا يمكن القول بأن الاعتراف بالخطأ وممارسة النقد الذاتى ضرورة لأى ممارسة فكرية.

فى ضوء ذلك أرحب ترحيبا شديدا بالرسائل التى ترد لى من بعض القراء الكرام الذين يحرصون على متابعة ما انشره فى أوراق ثقافية بدقة، مهما كانت حدة نقدهم أو موافقتهم المطلقة أو الجزئية للكتاب الذين اتعرض لبعض طروحاتهم بالنقد المسئول.

---

* جريدة الاهرام ٧/ ٢ / ١٩٩٤م.

وهكذا لا أجد أى حرج فى أن أعرض عرضا أمينا لرسالتين وجهتا لى من قارئين كريمين يتحفظان على مقالتى «خطاب التكفير فى مواجهة الحداثة» ويرفضان توجهاتها ويؤكدان افكار الاستاذين محمد عمارة وفهمى هويدى. وسر اهتمامى بهاتين الرسالتين انهما تتضمنان نقدا رصينا كتب بأسلوب منهجى يستحق التقدير، على عكس بعض الكتابات الصحفية التافهة التى نشرت فى جريدتى «العربى» و «الجمـــهورية» من قبل كتاب إما يحترفون استخدام المغالطة المقصودة، أو يقرأون ولا يفهمون، أو يخلطون بين دورى العلمى كمدير لمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، وسلسلة أوراق ثقافية والتى تعبر عن قناعاتى الشخصية، ولا تعبر بالضرورة عن توجهات المركز. فمثل هذه الكتابات لا تستحق عناء المناقشة والرد.

رسالة نقدية باللغة الانجليزية!

الرسالة النقدية الأولى كتبها باللغة الانجليزية قارئ مصرى لم يوقع باسمه ـ مقدرا أن الاسم فى هذا المجال ليس له دلالة ـ وآثر ان يوقع باسم «رجل عجوز غاضب». غير ان غضبه من الأفكار التى طرحتها لم يمنعه اطلاقا من ممارسة النقد الرصين بأسلوب رفيع المستوى. ماهى مجمل انتقادات الناقد؟

نظرا لضيق المساحة سأحاول ان اعدد الانتقادات التى سجلها الناقد فى نقاط قبل ان نعرض لمناقشتها:

١ ـ لا يجوز انتقاد عمارة وهويدى على أساس ان كتاباتهما تهدف الى القضاء على الدولة بصورتها الراهنة لأنهما لايطمعان فى أكثر من تأسيس الثقافة الاسلامية.

٢ ـ اذا كنا نعيش فى عصر تعدد الآراء، واذا كان أى مذهب دينيا كان أو فلسفيا أو علميا قد يكون له تفسيرات شتى، لماذا ننكر على الاسلاميين حقهم فى التعبير عن آرائهم، كما كانت الحكومة قبل الثورة تمنع اليساريين من الحصول على المانفستو الشيوعى وقراءته ؟

٣ ـ اذا كان أى شخص يشك فى الروح التى تسود العصر فعليه ان يستشير مكتبة الجامعة الأمريكية (لا أعرف لماذا هذه المكتبة بالذات!) حيث سيجد مدى اهتمام الغرب المسيحى بالاسلام، وكيف تتعدد التفسيرات لهذا الدين العالمى ؟

٤ ـ ليس صحيحا ان الاسلاميين يهاجمون الحضارة الغربية بدون تمييز، فهم يرفضون ما يتعارض مع عقائدهم الدينية، ويتبعون ما لا يتعارض مع التوجيهات الالهية.

٥ ـ لا يجوز القناعة بتعداد الجوانب الايجابية للحضارة الغربية، وعدم ذكر سلبياتها.

٦ ـ لا يجوز لوم الاسلاميين اذا كانوا مشغولين بحلم احياء الامبراطورية العظمى، الذى يدل التاريخ على أنها بنيت على أساس الحضارة الاسلامية.

٧ ـ فى محاولة لابراء ذمة جيلنا من المسئولية وضع الكاتب المسئولية على عاتق اجدادنا وآبائنا لكونهم استعاروا تقريبا كل شئ من الغرب، وفشلهم فى الكشف عن دور تراثهم وصقله. أليس من العبث ان نلتمس العذر لكسلنا ؟

٨ ـ لابد من التفرقة بين مصطلحات ثلاثة: الدين، والعلمانية، والالحاد. وهناك تعريفات متعددة للدين، حسب تعدد تعريفات المفكرين مثل دوركايم وفريزر، وويليام جيمس وفرويد وماركس وتويينى..

الخ. ولذلك يقترح الناقد تعريفا عاما وهو أن الدين: «طريقة متفق عليها للحياة».

وينطبق هذا التعريف على الاسلام باعتباره دينا، فهو مجموعة متماسكة من العقائد والممارسات والقوانين (الشريعة) والتى تعنى اساسا بتنظيم الأمة. وهذه القوانين تحكم مختلف جوانب الحياة الانسانية على الأرض: الاجتماعية والاخلاقية والاقتصادية والسياسية.. الخ. أما المسيحية ـ على الجانب الآخر ـ فهى تركز على «مملكة السماء» وهى لا تكاد تقدم أى تشريع بصدد الحياة الدنيوية. والمسيحية لها كنيسة تمثل السلطة الدينية، ونظام كهنوتى، مما لا يوجد فى الاسلام. وهكذا فالمسيحى يستطيع ان يخلص حياته الدنيوية من السيطرة الكهنوتية، وهكذا فالدولة التى تمثل السلطة السياسية أمكن فصلها عن الكنيسة. وعلى ذلك فالعلمانية يمكن أن تكون ممكنة فى الأقطار المسيحية غير انها فى الأرض الاسلامية يمكن اعتبارها ضربا من ضروب الخلل. فالإسلام دين متكامل ولاشك انه يصبح اسلاما مشوها اذا مانحيت الشريعة عن التطبيق. وهكذا يمكن القول بأنه ليس هناك علمانية فى الاسلام، فاما ان تتبنى الاسلام باعتباره دينا موحى به وتطبيق عقائده وقوانينه او ترفضه تماما باعتباره عقيدة جامدة. أما المسلم الذى تحول لكى يصبح ملحدا فهو أكثر حسما فى أمور العقيدة من ذلك المسلم الذى يزعم انه «علمانى». والمسلمون العلمانيون ـ فى رأى الناقد باللغة الانجليزية ـ يتسمون بانفصام الشخصية، تماما مثل دكتور جيكل ومستر هايد، وهم إما منافقون أو «فصاميون».

ويرفض الناقد سخريتى القاسية من أفكار محمد عمارة، لانها لم تتح لى ان أتأمل النظرية التى وضعها (العلمانى كافر ووثنى وجاهلى).

ويعتذر الناقد ـ بكل أدب ـ حين يقرر ان كلمات مثل الموضوعية التى استخدمتها فى مقالى لا معنى لها اطلاقا.

٩ ـ وأخيرا يدافع الناقد عن مقالة الأستاذ فهمى هويدى ويرى أن تعليقى عليها ليس سوى دعاية مقيتة قصد منها تبرير حملة التخويف التى شنها الكتاب العلمانيون ضد عضو مجلس شعب «مسكين». ويشاركنى الرأى فى تقديرى لمواهب الأستاذ هويدى، ويضيف اليها سمات تتمثل فى الموضوعية والاعتدال والقدرة البحثية.

تحليل للخطاب الغاضب

حرصت على أن أعدد النقاط الرئيسية فى الخطاب الغاضب لأنه فى مجمله ينطوى على المكونات الجوهرية للخطاب السياسى الاسلامى المعاصر. غير اننا لو حللنا الخطاب بدقة لأدركنا انه يتدرج بهدوء من المجال الثقافى ويتصاعد بعد ذلك الى المجال السياسى ويكشف أخيرا عن وجهه الحقيقى. فهو يبدأ بالتأكيد على ان كتابات الاسلاميين لا تريد تغيير طبيعة الدولة الراهنة، وانما هى تهدف الى تأسيس الثقافة الاسلامية. ومفهوم الثقافة فى حد ذاته مفهوم واسع وتتعدد تعريفاته. ولو أخذنا بأوسع تعريف مقبول للثقافة بكونها القيم والمعايير والتقاليد وأساليب الحياة التى تسود فى مجتمع معين، لقلنا اننا نعيش فى الواقع فى اطار ثقافة اسلامية. ومن هنا تصبح الدعوة الى تأسيس الثقافة الاسلامية دعوة يشوبها الغموض. وقد يكون الناقد يقصد الدعوة الى تجديد الثقافة الاسلامية، ولو كان الأمر كذلك لكنا أول المتحمسين لهذا الهدف النبيل. فكل ثقافة انسانية ـ خصوصا اذا كان مضى على ممارساتها قرونا عديدة ـ فى حاجة الى التجديد الذى يعنى تأويل النصوص بما يطابق حاجات الناس المتجددة. ذلك

ان الاصل ان هذه النصوص انما قننت لمصلحة الناس. غير أن هذه المصالح تتجدد، وتتغير بتغير الظروف والأحوال. وهكذا ـ فى مجال التجديد ـ يمكن أن ينشأ فقه تكون فلسفته التيسير على الناس، ويمكن ان يقف مضادا له فقه مهمته تصعيب حياة الناس وتعقيدها. وكل نمط من أنماط الفقه له فلسفته الخاصة. الفقه الميسر ينظر للنصوص نظرة شاملة ويتسم بالمرونة فى التأويل، وبالشجاعة فى الاجتهاد، والتى تقتضى الجسارة فى مغامرة ابتداع الحلول الجديدة، والفقه المعسر ـ على العكس ـ يفتقر للنظرة الشاملة ويحبس نفسه فى اطار المسائل الضيقة ويتصف بالجمود فى ممارسة التأويل، ويرجع الى السوابق القديمة، ويتشبث بها، ويعجز عن خوض بحار الاجتهاد. اذا كان هذا هو هدف الاسلاميين فنحن معهم، لاننا نؤمن ايمانا جازما بأن الاجتهاد الفقهى ينبغى عليه ان يتابع التغير الاجتماعى، وقد سبق لنا ان كتبنا مقالا فى هذا الموضوع فى أوراقنا الثقافية.

ويخطئ الناقد الغاضب اذا تصور اننا ندعو الى الحجر على حرية انصار الاسلام السياسى فى التعبير عن أنفسهم. فنحن فقط نناقش آراءهم بصورة نقدية حتى نكشف المسكوت عنه فى خطابهم المراوغ. وقد كفانا الناقد عناء كشف استراتيجيات الخفاء فى خطابه، فقد تحدث بصراحة عن أن الاسلام دين ودولة وليس فى هذا جديد بل هو تأكيد على مقولات الاسلام السياسى الاساسية، والتى تهدف ـ وان لم تصرح ـ الى القضاء على الدولة العلمانية الراهنة، وتأسيس دولة دينية، تصبح الآلية الأساسية فيها هى آلية الفتوى، وبدلا من أن يقوم الفقهاء الهواة ـ كما هو حادث الآن ـ بتكفير الناس، سيكون هناك فقهاء رسميون مهمتهم مراقبة عملية سن التشريعات، واصدار الفتاوى حسبما تقتضى الحاجة.

وبالرغم من أن الناقد الغاضب شخص مثقف ـ كما يظهر من رسـالته ومن اشاراته لاعلام الفكر الاجتماعى الغربى ـ الا انه فى مجال المزاد الاسلامى المفتوح لتكفير العلمانيين لم يتردد اطلاقا لكى يدلى بدلوه. لقد أخذ علينا ـ وهذا من طرائف رسالته ـ اننا اكتفينا بالتعليق الساخر على نظرية عمارة التكفيرية ولم نحللها وندرسها كما يجب! وكأنه كانت هناك نظرية أصلا! واذا به يضيف الى الرصيد نظرية تكفيرية أخرى مفادها أن صفة العلمانى تتناقض تماما مع صفة المسلم. وأن الذى يدعى انه مسلم علمانى فهو إما منافق، أو مصاب بانفصام الشخصية!

وهكذا لم تغن الناقد ثقافته الظاهرة، من العجز عن فهم العلمانية كمفهوم ونظام اجتماعى فى نفس الوقت. كما انها لم تردعه عن الانضمام الى موجة الارهاب الفكرى الذى يشنه اصحاب الاسلام السياسى ـ لا العلمانيون كما يدعى ـ ضد خصومهم الفكريين. واستطاع بعبقرية فذة ان يضيف الى رصيد نظريات التكفير نظرية تنتمى الى علم النفس المرضى، تشير الى أن العلمانيين مصابون بانفصام الشخصية لأنهم لا يؤمنون بضرورة تأسيس الدولة الدينية على انقاض الدولة العلمانية الراهنة.

ضرورة الحوار

ويبدو أننا فى حاجة الى حوار فكرى مفتوح يطرح فيه كل طرف آراءه وتصوراته. لأن اصحاب الاسلام السياسى مازالوا مصرين على ممارسة الغموض غير الابداعى فى طروحاتهم! لانك اذا سألتهم عن النظام السياسى الاسلامى المقترح لكى يحل محل النظام العلمانى الذى يفصل بين الدين والدولة اجابوك: الشورى. وهم يختلفون بعد ذلك هل الشورى ملزمة أو

غير ملزمة. واذا سألت هل الشورى تختلف اختلافات جوهرية عن مجلس الشعب أو مجلس الشورى لا تستطيع ان تحصل على اجابة قاطعة. كما أنه ليس هناك وضوح فيما يتعلق بالنظام الاقتصادى الاسلامى. ونجد فى هذا المجال اجتهادات شتى تتراوح بين أقصى التطرف الرأسمالى الذى يدعو لمنع تدخل الدولة فى الاقتصاد الى أقصى التطرف الاشتراكى الذى يدعو الى الملكية الجماعية لأدوات الانتاج.

أما النظام الثقافى الاسلامى فهو يتضمن مسائل خلافية تتعلق بالنظرة الى الآخر، حيث نجد اتجاهات متشددة ترفض الغرب جملة وتفصيلا باعتباره ماديا ملحدا، واتجاهات معتدلة تتبنى رؤية بصيرة تقبل وترفض حسب الظروف والأحوال.

وهكذا يمكن القول بان الدعوة الى الحوار التى يطلقها صاحب الرسالة الثانية المهندس ممدوح رياض عبد الحميد من الاسكندرية مقبولة تماما. وأريد أن أؤكد له أن مقولته التى مفادها أن «شبح الصورة النمطية عن فكر المتطرفين سيطر على لغة الخطاب» ويقصد مقالاتى، بعيدة عن الحقيقة. لأننى أعتمد على تحليل خطاب أصحاب الاسلام السياسى، وأنقد مقولاتهم كما صاغوها وبأسلوبهم. وقد استطعت أن أرصد تيارا فكريا متصاعدا يقوم أساسا فى الوقت الراهن على تكفير الخصوم الفكريين.

وأظن أنه ينبغى أن نتفق على أن الحوار الفكرى حين يبدأ، عليه أن يبتعد عن لغة القرون الوسطى التى تركز على تكفير المخالف، وأن تعتمد على التحليل النقدى لفكر الآخر.

ويبقى - من قبيل ممارسة النقد الذاتي - الاعتراف بأن العلمانيين قد قصروا في شرح أفكارهم عن العلمانية، حتى ظن خصومهم من أصحاب الاسلام السياسي أنهم ينكرون بذلك الاسلام دينا وثقافة. وليس هذا صحيحا على وجه الاطلاق. فهم يقدرون الوضع الأساسي للدين في النسق الاجتماعي، والوظائف الحيوية التي يقوم بها في التنشئة الاجتماعية وتشكيل الوعي الانساني، ولكنهم لا يقبلون على وجه الاطلاق ان يتحول النص الدستوري بأن دين الدولة هو الاسلام، ومبادىء الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، لتحويل الدولة المصرية الى دولة دينية تقوم على أساس ولاية الفقيه على مقدرات البلاد والعباد.

(٢٥)

نحن والغرب فى انتظار الثورة الفكرية !

هناك إجماع بين المحللين السياسيين والباحثين الأكاديميين فى شئون الاستراتيجية على ان العالم مازال يئن تحت وطأة النهاية المفاجئة للحرب الباردة.

ويمكن القول بلا أدنى مبالغة ان نزول الستار على دراما الصراع الايديولوجى الملتهب الذى دار طوال النصف الثانى من القرن العشرين بين الماركسية والرأسمالية قد عصف بمنطلقات فكرية ثابتة، وبمسلمات سياسية، وباستراتيجيات مستقرة كانت الدول العظمى وما يدور فى فلكها من دول متوسطة القوة وصغيرة قد صاغتها وتمرست بتطبيقها. وفجأة حدث الزلزال الذى كان رمزه البارز سقوط حائط برلين الشهير واندفاع الجماهير عبر الحدود من كلا الجانبين للتطلع الى المناطق التى كانت محرمة عليها.

* جريدة الاهرام ١٤/ ٢ / ١٩٩٤م.

سقطت النظريات السائدة فى العلاقات الدولية، والتى برعت فى الحديث عن توازن الرعب النووى، واختفت نماذج المحاكاة للحرب الذرية القادمة التى أفنى عدد من ألمع العقول الاستراتيجية فى الغرب والشرق أعمارهم فى وضع شروطها وتخطيط سيناريوهاتها على الحواسب الآلية المعقدة. كما سقطت نظريات عديدة فى علم السياسة، وأهمها ما يتعلق بشروط الاستقرار السياسى، ومدى صلابة النظم الشمولية واستبعاد سقوطها السريع.

وانشغلت مراكز الأبحاث فى العالم بالحديث عن توابع الزلزال! بعبارة أخرى ما هو شكل العالم الذى سيتخذه فى القرن الحادى والعشرين؟ وماهى العوامل التى ستؤثر فى تحديد سماته وفى ابراز قسماته؟ وماهى القوى الدولية التى ستصعد فى سلم القوة وأيها التى ستهبط مكانتها؟ وماهى الآن ـ بعد زوال خطر الحرب الذرية ـ معايير قوة الدولة ومكانتها؟ وكيف يمكن صياغة معادلة التوازن بين التركيز على السياسة الخارجية للدولة أو الانكفاء على مشكلات الداخل؟

كل هذه الأسئلة مازالت تثير الجدل والخلاف بين الساسة والمحللين السياسيين والباحثين الأكاديميين. غير انه ظهر بعد كل هذه السنوات التى أعقبت انهيار الاتحاد السوفيتي والكتلة الاشتراكية، أن الحصاد البحثى مازال هزيلا، وان العالم كله فى حاجة ماسة الى ثورة فكرية تستطيع التعامل مع متغيرات العصر بطريقة أكثر كفاءة من الاجتهادات الجزئية التى تمت صياغتها حتى الآن. ولعل أبلغ مؤشر على الحاجة الى هذه الثورة الفكرية ان زعماء الدول العظمى وفى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية لم يعد

اهتمامهم برسم السياسة الخارجية لدولهم يحظى بالأولوية كما كان الحال سابقا، بل انهم ـ سواء فى خطابهم السياسى أو فى ممارساتهم الفعلية ـ انجذبوا بقوة الى التركيز على مشاكل بلادهم الداخلية، تاركين السياسة الخارجية فى العراء. وأبلغ دليل على ذلك ان الرئيس كلينتون فى خطاب الاتحاد التقليدى أسرف فى التركيز على حل المشكلات الداخلية فى المجتمع الأمريكى، ولم يتطرق إلا لماما للسياسة الخارجية، فيما اعتبره بعض المراقبين السياسيين الأمريكيين يكاد يكون خطاب الاتحاد الوحيد منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، الذى تم فيه اقصاء السياسة الخارجية بهذه الصورة. لقد كف الرئيس كلينتون ـ على عكس سلفه الرئيس بوش ـ عن رفع شعار النظام العالمى الجديد، ومرد ذلك الى الارتباك الذى ساد السياسة الخارجية الأمريكية فى هايتى والصومال والبوسنة. غير ان السبب الأعمق يكمن فى العجز عن بلورة اطار استراتيجى متماسك للتعامل مع المشكلات الدولية الاقتصادية والسياسية والعسكرية والاجتماعية والثقافية. ولا يقتصر هذا العجز على الولايات المتحدة الأمريكية، ولكنه يمتد فى الواقع الى ديمقراطيات مستقرة متعددة مثل ألمانيا واليابان وبريطانيا وفرنسا وايطاليا فكل هذه البلاد انكفأت على مشكلاتها الداخلية الجسيمة فى محاولة لمواجهتها بالحلول المناسبة.

تحدى التغيرات العالمية

هناك ـ كما يقرر ستيفن جروبار ـ فى مقالة ذكية نشرت فى الهيرالدتريبيون بتاريخ ٤ فبراير ١٩٩٤ حاجة ماسة الى تفكير جديد، من شأنه وضع برنامج لاحياء وتجديد السياسة الخارجية. غير ان هذا البرنامج لابد له ان يأخذ فى الاعتبار الشروط الأساسية التالية:

* التدخل العسكرى فى المناطق المضطربة، سينظر اليه باعتباره مخاطرة يستحسن تجنبها، ولن يكون هذا هو ادراك السياسيين فقط فى البلاد الديمقراطية، ولكنه سيكون الادراك السائد لدى قطاعات جماهيرية واسعة، ليست مستعدة للتضحية بحياة أفراد فى القوات المسلحة، حتى لوكانت اعدادا محدودة، لم تكن محل اعتبار منذ عقد مضى.

* الرخاء الاقتصادى أصبح هو علامة الخير المعترف بها عالميا، وهو يعتمد فى سبيل تحقيقه على توافر شروط السلام الاجتماعى فى عالم تفوق فيه بمراحل أعداد الفقراء أعداد هؤلاء الآمنين اقتصاديا.

* لم تحدث الثورة الفكرية المتوقعة عام ١٩٩٤، واذا قارنا هذا الموقف بما حدث بعد الحرب العالمية الثانية وما تبعها من نشاط فكرى وافر تجلى فى صياغة عديد من النظريات الاستراتيجية التى سمحت بتنظيم العالم عل أسس مستقرة بعد الحرب، لأدركنا ان هذه الثورة الفكرية لم تحدث حتى الآن.

ولعل أبرز ما يحتاج الى فكر ابداعى أصيل هو تقنين ضوابط حق التدخل سواء لأسباب تتعلق بالأمن الدولى أو لأسباب انسانية. غير ان هذا يحتاج ابتداء الى اعادة صياغة كاملة لنظرية الأمن القومى لتصبح نظرية للأمن الكونى الذى يتجاوز الحدود الضيقة لمفاهيم المصلحة الوطنية كما تعرف حتى الآن. ويمكن القول انه فى الوقت الراهن هناك قائمة كاملة من المشكلات الملحة، التى تحتاج الى تفكير منهجى منظم لمواجهتها، ومن أبرزها مشكلات السياسات التعليمية، وتحقيق العدل، والهجرة الواسعة المدى عبر الأقطار، والنمو الصناعى، والتطور الحضارى، والعمالة،

والاتصالات والتبادل الفكرى والثقافى. وهى مشكلات تقع فى قلب السياسة الخارجية وليست مقصورة على ميدان السياسة الداخلية. ومن هنا فلا تكفى ـ كما يؤكد جروبار ـ الشعارات الزاعقة المرفوعة عن مزايا حرية السوق، أو الانتقادات العنيفة لمساوئ القومية المتطرفة. فكلاهما من نواتج عملية الحداثة، وقد يكون لهما مزايا تتعلق بالخلاص من جمود التخطيط المركزى، أو بحرية التعبير الثقافى لمجموعات بشرية تم قمعها ردحا طويلا من الزمان، غير ان ذلك لايمنع من الآثار السلبية لكل من حرية السوق والقومية فى عالم سبق لبعض أجزائه ان استكان لأحلام الجمهورية الفاضلة التى كانت تبشر بها الشيوعية، فى نفس الوقت الذى كانت تمثل العدو لبعض أجزائه الأخرى فى الغرب. بعبارة أخرى هذه الظواهر الجديدة قلبت بالفعل التوازن الذى كان سائدا فى عصر الحرب الباردة. وهكذا تغيرت بيئة الأمن القومى على المستوى العالمى والاقليمى والمحلى.

مواجهة مشروع الشرق أوسطية

اذا كانت التغيرات العالمية تلقى ثقلها على الساسة والمفكرين والباحثين الاستراتيجيين فى دول الغرب العظمى، وتستفزهم لإنتاج الفكر الابداعى والسياسات المناسبة، فإن العبء على الوطن العربى بساسته ومفكريه وباحثيه مزدوج: مواجهة تحدى المتغيرات العالمية من جانب، والتصدى للانقلاب الذى حدث فى معادلات القوة فى الوطن العربى، ولمسيرة الصراع العربى ـ الاسرائيلى. حدثان بارزان غيرا من كل المعادلات السائدة: الأول حرب الخليج بآثارها المدمرة على العراق والكويت، والاتفاق الفلسطينى ـ الاسرائيلى.

الحدث الأول كان من تداعياته الخطيرة الانقلاب فى مفهوم الأمن القومى العربى، حيث أصبح الجار العربى لأول مرة مصدرا من مصادر التهديد، بكل ما ترتب على ذلك من عدم الثقة فى ترتيبات الأمن القومى العربى، والحدث الثانى أدى الى طرح موضوع التطبيع الكامل مع اسرائيل على المجال العربى كله، وبلا استثناء، سواء فى اطار مشروع الشرق أوسطية أو خارجه.

وفى تقديرنا ان الجدل الدائر فى مصر على وجه الخصوص حول الشرق أوسطية كمفهوم أو مشروع أو سياسة، وانقسام الرأى بين المعارضين والمؤيدين لم يواجه المشكلة الحقيقية المطروحة على الوطن العربى، وخصوصا اذا ما وقعت اتفاقيات سلام مع الأطراف السورية واللبنانية والأردنية. وهذه المشكلة تتمثل فى السؤال ـ المعضلة: نطبع العلاقات مع اسرائيل على كافة الأصعدة الاقتصادية والسياسية والثقافية اذا ساد السلام أو لا نطبع؟

هذا هو السؤال الذى ينبغى ان يتم التصدى له بكل صراحة بدون محاولة للمراوغة أو الاختفاء وراء الخلاف الكلى أو الجزئى مع مشروع السوق الشرق أوسطية. وفى الرد على هذا السؤال الرئيسى هناك موقفان متطرفان وموقف وسطى كما هى العادة. الموقف المتطرف الأول يقبل بالتطبيع الكامل مع اسرائيل ـ اذا وقعت اتفاقيات سلام معها ـ على كل الأصعدة بدون استثناء وبلا تحفظ. ويقوم هذا الموقف على أساس ان التحدى العسكرى بيننا وبين اسرائيل سيتحول الى تحد حضارى. وفى هذا المجال ليس هناك ما نخشاه، بل ان هذا التحدى بذاته قد يؤدى الى استنهاض الهمم العربية، لكى تنجز فى الميادين التى قصرت فيها، وانه ليس

هناك ما يعيب التعامل مع اسرائيل، بل والتعاون معها فى مشاريع مشتركة مادامت ستعود علينا وعليها بالنفع.

والموقف المتطرف الآخر يذهب إلى انه مهما حدث، وحتى ولو وقعت اتفاقيات سلام مع اسرائيل ينبغى ألا نطبع العلاقات مع اسرائيل، ليس فقط نتيجة إرث ماضى العلاقات الصراعية الدامية بيننا وبينها، بل لأنها ستظل تمثل خطرا دائما للأمن القومى العربى، وستقوم لامحالة بغزو اقتصادى وثقافى للمجتمع العربى، مما يمكن ان يؤدى الى خرابه وهزيمته فى الصراع بالمعنى التاريخى للكلمة. أما الموقف الوسطى فهو ذلك الذى يقبل التطبيع المحدود فى بعض الميادين، كالميدان الاقتصادى على أساس التبادل التجارى العادى، ويرفضه ويحذر منه فى المجال الثقافى.

بناء على هذه المواقف الثلاثة تمت صياغة ردود الفعل ازاء مشروع الشرق أوسطية والذى تناثرت بصدده أفكار هنا وهناك.

دار الجدل فى مصر وفى بيروت فى بعض الندوات حول مشروع الشرق أوسطية، وانقسم المثقفون بين رافض باطلاق وقابل بدون تحفظ، وقابل بشروط وذاعت وانتشرت حجج كل فريق، سواء على صفحات الصحف، أو فى الندوات المتخصصة. غير ان الجدل احتدم من جديد، بعد ظهور الفكرة التى طرحتها القيادة السياسية المصرية علنا، والتى دعت المثقفين ومراكز الأبحاث لدراستها.وهذه الفكرة تذهب الى أن هناك الآن سباقا غير منظم تهرول فيه دول وأطراف عربية شتى نحو التعاون الاقتصادى والتجارى والتكنولوجى، فماذا يكون موقف مصر؟ بعبارة أخرى أكثر صراحة.. هل ستستمر مصر فى سياسة السلام البارد مع اسرائيل التى اتبعتها معها بعد كامب دافيد وتوقيع اتفاقية السلام المصرية ـ الاسرائيلية وضعا فى الحسبان

اعتبارات عربية شتى، أم على مصر ـ تحقيقا لمصالحها الوطنية ـ ان تبادر فى الوقت المناسب لبحث آفاق التعاون مع اسرائيل فى مختلف الميادين ؟

توسيع دائرة الأسئلة

وفى تقديرنا ان طرح السؤال بهذه الصورة، من شأنه ان يضيق آفاق البحث ويحصر دائرة الأسئلة. ذلك لأن المطروح فى الواقع أسئلة استراتيجية أعم وأخطر، من هذه الجزئية المتعلقة بالتطبيع والتعاون الاقتصادى مع اسرائيل.

ذلك انه اذا كنا نتحدث عن نظام شرق أوسطى جديد فى طور التشكل فلابد من اثارة عدد من الأسئلة الهامة:

أولا: ماهو النظام الأمنى الذى سيسود المنطقة بعد توقيع اتفاقيات السلام مع الدول العربية، وهل ستستمر اسرائيل فى المناداة بوضع الدولة المنفردة بامتلاك السلاح النووى، فى نفس الوقت الذى تطالب فيه عملا بنزع سلاح الدول العربية؟

ثانيا: على فرض قيام السوق السرق أوسطية، هل ستنفرد اسرائيل بقيادة هذه السوق، وبما يترتب على ذلك من تحكمها فى التدفقات المالية التى سترد من البلاد الغربية، بحيث يصبح لها اليد العليا فى اتخاذ القرار الاقتصادى على مستوى المنطقة، وبالتالى التحكم فى رسم خريطة تقسيم العمل ؟

ثالثا: هل ستستمر اسرائيل فى وضع الدولة الأولى بالرعاية فى علاقتها بالولايات المتحدة الأمريكية فى مجال امداداها بالسلاح المتطور ومنعه عن

العرب، وفى مجال الاشتراك فى الانتاج التكنولوجى الرفيع بكل أسراره المحجوبة عن العرب، وفى مجال الدفاع الاستراتيجى؟

هذه الاسئلة لابد من صياغة اجابات محددة قاطعة بصددها قبل التعجل فى قبول مشروع الشرق أوسطية والذى هو صياغة أجنبية شاركت فيها أطراف عربية بشكل محدود وعلى استحياء، وأحيانا من قبيل التطفل!

هذه المسائل الاستراتيجية الكبرى تحتاج لمناقشتها الى مؤتمر قمة عربى حقيقى، يعد له اعدادا جيدا بالدراسات والبحوث المتعمقة. فالمطروح فى الواقع ليس فقط مسألة التطبيع، أو الغاء المقاطعة العربية، أو انشاء سوق شرق أوسطية، ولكنه الأمن القومى العربى بمعناه الشامل، ونعنى بجوانبه العسكرية الاقتصادية والثقافية، ومن هنا فإن تسرع بعض الدول العربية سواء فى الغاء المقاطعة العربية، أو فى التفاوض على مشاريع تعاون مع إسرائيل بغير تنسيق عربى، مسألة ستضر بالمصالح العربية على المدى الطويل. ولكن قد يسأل سائل: وما هو تعريف هذه المصالح العربية التى نتحدث عنها؟

ألم تتغير معانيها وحدودها بعد حرب الخليج، وبعد اتفاق غزة ـ أريحا أولا؟سؤال يبدو محيرا بالفعل، بعد ان انقلبت الأوضاع، واختلت الموازين. غير انه يحتاج مع ذلك الى تأمل وبحث واجابة. وخلاصة القول ان الحاجة الى الثورة الفكرية لاتظهر فقط فى دول الغرب المتقدمة المحاصرة بالتحديات العالمية والمشكلات الداخلية، ولكنها قضية مطروحة بإلحاح على الوطن العربى، فى مرحلة لن يغنى فيها الصياح الانفعالى عن التفكير المنهجى المنظم، فى اطار من الحوار الحضارى المفتوح.

(٣٦)

الفوضى الدولية
وبداية الحروب الثقافية

هناك اتفاق بين المفكرين الاستراتيجيين على ان العالم يمر بمرحلة من الفوضى الدولية لامثيل لها منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية. وهذه الفوضى هى نتيجة لازمة لانهيار النظام الدولى الثنائى القطبية الذى سقط بانهيار الاتحاد السوفيتى والكتلة الاشتراكية ونهاية الحرب الباردة. ويبدو أن نهاية هذه المرحلة من تاريخ العالم اطلقت قوى متعددة من عقالها، كانت مكبوتة ومقهورة فى ظل النظام السائد. وهكذا انفجرت ثورة القوميات بصورة تجعل الانسان يتساءل عن فشل الدول القومية فى صهر الاختلافات السياسية والتباينات الثقافية فى مجتمعاتها، بحيث انه ما ان اتيحت الفرصة لسقوط الدولة القومية ذاتها، او بضعفها حتى تصاعدت المطالب التى تراوحت من مجرد المطالبة بالحكم الذاتى والاعتراف بالهوية الثقافية الى طلب الاستقلال التام عن الدول المركزية. اخذت هذه المطالبات صورا عقلانية فى مجال

* جريدة الاهرام ٢١/ ٢ / ١٩٩٤م.

الاتحاد السوفيتى المنهار، وتمت تحولات كبرى بالتطبيق الدقيق لمواد دستور الاتحاد السوفيتى والذى كان يسمح باستقلال الجمهوريات الداخلة فى اطاره باتباع وسائل دستورية محددة. واعلنت بعض الجمهوريات انفصالها واستقلالها بدون اتباع هذه الاجراءات، منتهزة اضطراب الاوضاع فى دولة المركز.

غير انه فى مقابل هذه الثورات القومية سواء تمت بطريقة قانونية او بطريقة انقلابية، انفجرت حركات قومية اخرى فى اوربا الشرقية بصورة فوضوية عشوائية انتهت الى ممارسة البربرية بصورة واضحة وصريحة. ولعل ابلغ مثال لها، تفتت يوجوسلافيا واشتعال النزعات العرقية بين «الاعراق» المختلفة المتناحرة التى كانت الدولة بقيادة تيتو قد نجحت فى اقامة التوازن الدقيق بينها، وظهور الصرب باعتبارها الجماعة العرقية التى لاتقف عند اى حدود فى صراعها ضد المسلمين فى البوسنة والهرسك، وحربها الشاملة التى تهدف الى تجميع كل الصرب فى اطار دولة صربيا الكبرى التى كانوا يحلمون باقامتها منذ زمن بعيد.

مايحدث فى البوسنة والهرسك من بربرية لامثيل لها فى العصر الحديث الا ما مارسته المانيا النازية، او اسرائيل العنصرية، هو مؤشر على تحولات خطيرة فى طبيعة الصراعات الدولية والاقليمية. وهذه التحولات تبرز دور الصراع الثقافى بشكل لا سابقة له. وليس معنى ذلك ان الصراعات السياسية السابقة لم يكن لها مضمون ثقافى! ذلك أن السياسة ــ فى احد تعريفاتها الدقيقة ــ ليست الا مشروعا ثقافيا، مادامت تقوم على هدى نسق محدد من القيم، تهدف السلطة القائمة من خلالها الى تحقيق غايات ثقافية محددة. ولكن الجديد فى الموضوع هو ان الجانب الثقافى كان من

قبل احد مقومات الصراع، ولكنه اليوم ـ فى بعض صوره البارزة ـ اصبح هو بؤرة الصراع ذاته.

ولذلك لم يكن غريبا ان يبدأ فى الظهور مفهوم جديد، هو الحرب الثقافية.

وقد ظهر هذا المفهوم بعد حرب الخليج، وتردد فى كتابات بعض المفكرين العرب الذين يكتبون بالفرنسية فى عدد خاص من مجلة «اسپرى» الفرنسية، عن الحرب، والذى وضع على غلاف العدد عنوانا له دلالة هو: الحرب بين الثقافات.

هؤلاء الكتاب كانوا يعنون على وجه التحديد، ان الحرب التى شنتها الولايات المتحدة وحلفاؤها ضد العراق، كانت حربا ثقافية، لان الهدف الخفى لها لم يكن مجرد عقاب العراق على غزوه غير المشروع للكويت وتحريرها، وانما منع دولة من دولة العالم الثالث تدين بثقافة مغايرة للثقافة الغربية من امتلاك ناصية العلم والتكنولوجيا، وخصوصا فى مجال التكنولوجيا العسكرية، مما من شأنه ان يعرض المصالح الامريكية فى الشرق الاوسط إلى خطر بالغ.

الدفاع عن الحضارة الغربية

غير ان مفهوم الحرب الثقافية الذى استخدم من قبل بعض الكتاب العرب أساسا لإدانة الولايات المتحدة الامريكية، سرعان ما أخذ يتردد فى كتابات بعض المفكرين الاستراتيجيين الامريكيين الذين لم يتورعوا عن استخدامه على اساس مفهوم ينبغى التركيز عليه، والنظر إليه بطريقة إيجابية، لانه ـ فى رأى بعضهم ـ لامجال للدفاع عن الحضارة الغربية التى تمر بأزمة عميقة، سوى شن حروب ثقافية. عبر عن هذا الاتجاه كاتب امريكى

استراتيجى هو و. س. ليند فى مقالته التى نشرها عام ١٩٩١ بعنوان «الدفاع عن الحضارة الغربية» فى مجلة السياسة الخارجية الامريكية. (عدد رقم ٨٤). وقد تنبأ هذا الكاتب بأن حرب الخليج ستكون هى الحلقة الاولى من سلسلة الحرب الثقافية المقبلة، والتى ستتوجه - فى رأى بعضهم - إلى الصدام مع الحضارة الاسلامية بعد انهيار الشيوعية التى كانت العدو التقليدى للغرب.

اذا كانت هذه المقالة التى نشرت فى مجلة متخصصة توزيعها محدود لم تلفت الانظار، فإن مقالة عالم السياسة الأمريكى المشهور صامويل هنتنجتون «الصدام بين الحضارات» التى نشرت فى مجلة «فورين آفيرز» لاقت ذيوعا كبيرا، لان الكاتب معروف ولان المجلة واسعة الانتشار. وبعد نشر هذه المقالة خصصت نفس المجلة ملفا خاصا لردود مختلفة على طروحات هنتنجتون بعضها مؤيد وبعضها معارض. والواقع ان هذه المقالة تعتبر - فى تقديرنا - تقنينا للاتجاه العنصرى الصاعد فى بعض الدوائر الغربية، لطريقة التعامل مع «الآخر» المختلف ثقافيا عن ممثلى الحضارة الغربية. وهى اشبه ما تكون بدعوة لكى تنشط الدوائر الاستراتيجية الغربية فى وضع أسس جديدة للمواجهات بين الدول الغربية ودول العالم الثالث، تقوم اساسا على الصراع بين الثقافات، وذلك على اساس ان الثقافة الاسلامية - فى هذا المنظور الغربى العنصرى - تقوم على العنف والارهاب. وساعد على ترسيخ هذا الادراك المشوه اعمال الارهاب التى تتبناها دول تنتمى للاسلام كإيران، او اعمال عنف تمارسها بعض الجماعات المتطرفة التى تنتسب زورا وبهتانا للاسلام.

ولاشك ان مفهوم الحرب الثقافية التى ظننا زمنا أنه مجرد جزء من ايديولوجية غربية عنصرية سائدة لن يتاح لها التطبيق بسهولة، أخذ طريقه إلى التطبيق الفعلى فى الحرب البربرية التى يشنها الصرب ضد المسلمين فى البوسنة والهرسك. ولو تتبعنا تاريخ هذا الصراع المعقد لأدركنا ان مفهوم الحرب الثقافية ينطبق عليه بدقة. فلدينا اولا موضوع الذاكرة التاريخية الصربية التى لم تغتفر اطلاقا للمسلمين من أهل البوسنة والهرسك تحولهم إلى الإسلام فى ظل الدولة العثمانية. وظل الصراع قائما عبر القرون، وان كان ظل مكبوتا فى ظل الادارة السياسية الحازمة للجنرال تيتو. وبعد تفكك يوجوسلافيا، استطاع الصرب تحويل الصراع إلى صراع دينى مكشوف، وساعدهم على ذلك مناخ الفوضى الدولية السائد، بالاضافة إلى التواطؤ الدولى الواسع المدى، والذى أدى إلى القرار غير المنطقى بمنع المسلمين من التسلح للدفاع عن انفسهم، وفى الوقت نفسه عدم التدخل العسكرى ضد الصرب، باستخدام تعلات واهية. يضاف إلى ذلك الدور العاجز الذى تقوم به الامم المتحدة، الواقعة بين براثن الدول العظمى المهيمنة، والتى تناصر الصرب ضد المسلمين، وان كانت الولايات المتحدة الامريكية قد حاولت ان تقف موقفا مؤيدا للبوسنة والهرسك، ولكنها لم تستطع حتى الآن ان تترجم موقفها إلى سياسة عملية ملموسة، نتيجة مقاومة الدول الاوروبية.

ان سياسة التطهير العرقى البربرية، التى مورست ومازالت تحت بصر العالم، لهى أبلغ دليل على بشاعة الحروب الثقافية، التى قد تكون هى صيحة الحرب الجديدة التى تتبناها الدول الغربية المهيمنة.

وكأن اختفاء العدو الشيوعى لابد ان يتبعه اختلاق لعدو جديد، يملأ الفراغ المتسع فى نظرية الامن القومى الغربية. فهل يكون الاسلام ـ وخصوصا حين يقدم بصورة مشوهة ومتعمدة ـ هو الهدف القادم للحروب الثقافية؟

هل يستعد الغرب للحرب؟

وقد لفت نظرى بشدة مقال هام يقع فى صميم السباق الذى نتحدث فيه، للأستاذ جعفر رائد نشره فى جريدة الشرق الاوسط بتاريخ ١٥ فبراير ١٩٩٤ بعنوان «الغرب يستعدون للحرب» وقد بدأ مقالته بتلخيص مركز لخطاب القاه المستشار الالمانى هلموت كول فى التاسع والعشرين من يناير الماضى بعد عودته من واشنطن ولقاءه بالرئيس الامريكى بيل كلينتون. واهمية هذا الخطاب ـ الذى يستحق الوقوف امامه طويلا ـ انه كان موجها لمخططى الاستراتيجية العسكرية الالمانية. وان الحضور فى ذلك الاجتماع كانوا خبراء يقع على عاتقهم تنشئة الجيش الالمانى للقيام بمهمات دولية وتأهيل المانيا ـ نتيجة لذلك ـ لعضوية مجلس الأمن الدولى.

ونعتمد فى تلخيص الافكار الرئيسية لهذا الخطاب على مقالة جعفر رائد المشار اليها. قال كول فى خطابه الذى القاه فى مدينة ميونيخ «ان الحركات الاسلامية الاصولية فى شمال افريقيا تثير قلقا متزايدا فى بون وباريس ويتم رصدها ودراستها بدقة» واضاف قائلا «ان الخطط الأمنية لأوروبا وحوض البحر الابيض المتوسط فى حاجة الى اعادة نظر فى ضوء ما يجرى فى الجزائر والمغرب ومصر وتونس». وأهاب بالمتخصصين الألمان فى الشئون الاستراتيجية دراسة احتمال حصول المسلمين المتطرفين فى منطقة البحر المتوسط على صواريخ متوسطة المدى يمكنها ضرب اهداف على بعد الف كيلو متر حيث سيواجه الامن الاوروبى من جراء ذلك خطرا بالغ الخطورة.

وطلب كول من الخبراء الاستراتيجيين ان يعدوا الجيش الالمانى لمواجهة المسلمين المتطرفين فى منطقة البحر الأبيض المتوسط، وان يدربوه نفسيا ومعنويا لمثل هذه المواجهة. ولم يخف قرار حكومته الإفادة من اسبانيا فى هذا السبيل. وتنبأ كول بأن المواجهة لن تقتصر على نطاق دول البحر الابيض المتوسط، بل ان دائرة الحرب العقائدية ستتسع حتى تبلغ عمق أوروبا.

واذا كان جعفر رائد يتشكك فى جدية هذه المزاعم عن الخطر الاسلامى فى الادراك الالمانى ويذهب الى ان هذا خطاب مخادع، الغرض منه حشد قوات الدول الغربية، لمواجهة روسيا التى يمكن ان تنقلب فيها الاوضاع فجاة، فنحن نريد ان نقف عند حدود الخطاب كما صاغه المستشار الالمانى، وبغير محاولة لتأويل المسكوت عنه فى هذا الخطاب.

وفى تقديرنا ان خطاب كول ـ لو صحت العبارات التى نسبت اليه ـ تطبيق دقيق لدعاوى نظرية الحرب الثقافية.

وخطورة هذا الاتجاه تتمثل فى ان نعت ثقافة بأكملها كالثقافة الاسلامية بأنها متطرفة ومؤسسة على العنف، فيه تجن على الواقع وعلى التاريخ. وهى لا تعدو ان تكون دعوة عنصرية جديدة لتبرير هيمنة الدول العظمى الغربية الصاعدة كالمانيا على مقدرات التوازن الدولى بما يحقق مصالحها، التى تتمثل فى رغبة المانيا على وجه التحديد فى الخروج من شرنقتها ولعب دور بارز فى النظام الدولى الجديد.

غير انه اذا كان يمكن لهؤلاء الدعاة للحرب الثقافية الدفاع عن مواقفهم بانهم لا يقصدون الثقافة الاسلامية كثقافة، وان هدفهم هو مواجهة هؤلاء الاسلاميين المتطرفين الذين قد يثبون الى الحكم فى بعض

البلاد، مما يهدد الامن القومى الاوربى، فإن الرد عليهم ببساطة انه فى ساحة الصراع الفعلية سيختلط الصراع ضد النظم السياسية المتطرفة مع الحرب ضد الشعوب ذاتها، وضد رموزها الثقافية التى لا علاقة لها بالعنف والإرهاب.

بعبارة اكثر تحديدا، سيترتب على مثل هذه الحروب، معاناة حقيقية للشعوب بدعوى ضرورة معاقبة النظم السياسية الاسلامية المتطرفة. وهنا تبدو خطورة حق التدخل الذى برز بشدة على الساحة الدولية فى السنوات الاخيرة، وافتقاره الى التقنين الضرورى الذى يضع معاييره ويرسم حدوده.

ومما يؤسف له ان سلوك بعض الدول الاسلامية مثل ايران والسودان، سواء من زاوية تبنيها للارهاب، او خرقها الفاضح لحقوق الانسان، هو الذى يعطى الوقود الضرورى لمن يريدون اشعال الحروب الثقافية. فإذا اضفنا الى ذلك السلوك الهمجى لجماعات الارهاب التى تتستر وراء الاسلام فى الجزائر ومصر وممارستها للعنف العشوائى ضد السلطة والجماهير، لادركنا كيف تعمل هذه الجماعات ـ فى التحليل الاخير ـ لصالح أصحاب الدعاوى العنصرية فى الدوائر الغربية. وتبقى مسئولية المجتمع المدنى فى المجتمعات الاسلامية والعربية قائمة، لكبح جماح هذه الجماعات، ليس من خلال جهود الامن فقط، وانما عن طريق سياسة ثقافية متكاملة، تكشف عن الوجه الحقيقى للإسلام، الذى تتمثل سماته الاساسية فى الحرية والتسامح، والدعوة للحفاظ على القيم الأصيلة من خلال الحكمة والموعظة الحسنة.

(٢٧)

النقد الخليجى للمسيرة المشرقية

ليس هناك خلاف بين المثقفين العرب، على ان الغزو العراقى للكويت، وحرب الخليج التى جاءت ـ بكل احداثها المعروفة ـ كرد فعل عليه، كانت اشبه بالزلزال الذى اخرج كل ما فى اعماق التربة الثقافية العربية من صور متضخمة عن الذات، واتجاهات سلبية ازاء الاخر. نحن لانتحدث هنا عن الأنا العربى فى مواجهة الآخر الغربى، ولكننا نتحدث عن الأنا العربى فى مواجهة الآخر العربى! بعبارة اكثر تحديدا كشف الصراع الثقافى الذى برز اثناء الحرب وما بعدها ان الوطن العربى ينقسم ثقافيا ليس الى مشرق ومغرب فقط، وانما الى مشرق ومغرب وخليج.

لقد دار جدل طويل من قبل فى اطار الثقافة العربية المعاصرة حول العلاقات المشرقية المغربية فى نشأتها وتطورها، ولم يخل هذا الجدل من صراع فكرى دار بين المشارقة والمغاربة، حول تميز المشرق على المغرب، او بروز المغرب من جديد ـ فى الاطار الثقافى ـ وسبقه للمشرق. وربما يمثل

* جريدة الاهرام ٢٨/ ٢ / ١٩٩٤م.

هذا الجدل التقليدى ـ الذى اخذ فى السنوات الاخيرة ابعادا جديدة ـ الحوار الذى دار بين مفكرين عربيين معروفين، احدهما هو حسن حنفى استاذ الفلسفة المصرى المعروف، والثانى هو محمد عابد الجابرى استاذ الفلسفة المغربى الشهير، والذى نشر على صفحات مجلة «اليوم السابع» قبل احتجابها، ثم جمعت المقالات فى كتاب بعنوان «حوار المشرق والمغرب».

ولكننا اليوم امام واقع جديد، بعد ان برزت الدائرة الخليجية كدائرة مستقلة عن كل من المشرق والمغرب، فى المجال السياسى اولا وفى المجال الثقافى ثانيا وفى تقديرنا ان الانتقال الحاسم من السياسى الى الثقافى لم يبرز بقوة الا بعد حرب الخليج.

الدائرة الخليجية

لانريد ان نرصد الخطوات التى ادت الى بروز الدائرة الخليجية من وجهة النظر السياسية فالوقائع فى حد ذاتها معروفة، وهى تتعلق اساسا بالمسيرة النفطية المتصاعدة فى الخليج ـ ان صح التعبير ـ والتى ابرزت الحقيقة التى مفادها أنه فى هذه المنطقة احتياطى نفطى هائل، مما حولها من موقع متواضع الى موقع بالغ الاهمية من الوجهة الاستراتيجية. ومع تصاعد المسيرة النفطية، ارتفعت المكانة السياسية للدول الخليجية فى اطار النظام القومى العربى، بحكم تأثيرها فى مجريات السياسة العربية من خلال قدراتها المالية الفائقة. غير انه ـ والحق ينبغى ان يقال ـ استطاعت هذه الدول ان تقوم بنهضة عمرانية وإجتماعية وثقافية واسعة الأبعاد، ويشهد على ذلك النمو الحضرى، والبنية الاساسية التى امتدت فى كل الاتجاهات، والمؤسسات التعليمية والجامعات التى انتشرت فى كل مكان.

وعبر الزمن ومن خلال تفاعلات اقليمية شتى بدأ يتبلور وعى سياسى خليجى متميز، سرعان ما عبر عن نفسه فى مجلس التعاون الخليجى. وهذا المجلس اثارت نشأته وممارساته مناقشات متعددة بين المثقفين والباحثين العرب.

فقد اعتبر بعضهم ان المجلس من شأنه ان يقطع الطريق على مسيرة الوحدة العربية ورأى البعض الاخر انه ترجمة موضوعية لتميز الدول الخليجية عن باقى الدول العربية، سواء فى المشرق او المغرب ـ من زاوية التركيب السكانى، وانماط الحكم السياسية، ومصادر الثروة، وحاجتها للتجمع فى ظل سياسة متماسكة للأمن القومى. وظل الجدل قائما حول المجلس الى ان ظهر تطور جديد فى المشرق. نشأ مجلس التعاون العربى الذى ضم مصر والعراق والاردن واليمن، وفى المغرب نشأ الاتحاد المغاربى الذى ضم دول المغرب، واشتعل الخلاف، حول تأثير انشاء هذه المجالس على مسيرة الوحدة العربية التى رأى بعض الباحثين انها تمثل اغلاقا نهائيا امام تحقق أمل الوحدة الذى طاف فى سماء الفكر القومى العربى عقودا من السنين ولم يتح له ان يتحقق، وجاءت عاصفة حرب الخليج لتنهى هذا الجدل، بحكم المشكلات الجديدة التى ولدتها والتى من ابرزها ظاهرة الانقسام الثقافى العربى.

الانقسام الثقافى العربى

لم تؤد حرب الخليج الى انشقاقات سياسية واسعة المدى بين النظم السياسية العربية والمثقفين العرب ومختلف الجماهير العربية فقط، بل أدت الى انقسامات ثقافية سمحت بظهور اتجاهات ثقافية كانت مستورة الى العراء.

وأخطر هذه الاتجاهات الثقافية قاطبة، هى الاتجاه الذى يهون من اهمية وقيمة الدول الخليجية، ليس فقط كنظم سياسية، وانما ايضا كمجتمعات وثقافة.

وقد ظهر هذا الاتجاه واضحا لدى فريق من المثقفين العرب القوميين فى المشرق والمغرب معا، ممن أيدوا الموقف العراقى سواء لأنهم من الحالمين بتحقيق الوحدة العربية ولو بالقوة المسلحة، تشبها خاطئا بالتجربة البيسماركية فى المانيا، او ممن زعموا انهم يؤيدون العراق فى وقفته ضد التدخل الأجنبى اساسا. غير ان كلا الفريقين صدرت عنه اقوال وتحليلات تهون من الشأن الخليجى ان صح التعبير سياسة وثقافة ومجتمعات، لدرجة ان بعضهم لم يتورع عن نعت هذه المجتمعات بأنها تجمعات من البدو الذين هبطت عليهم الثروة النفطية بالصدفة. بعبارة اكثر صراحة رأى هذا الفريق من المثقفين العرب انه يمكن التضحية بالكويت ككيان سياسى مستقل فى سبيل ان يحقق العراق الوحدة العربية، اعتمادا على الخطاب السياسى العراقى بكل مزاعمه الوحدوية، أو لكى يتمكن العراق من التصدى للتدخل الاجنبى الذى رئى انه عودة جديدة للاستعمار الغربى الى المنطقة.

وغاب عن هذا الاتجاه السياسى وممثلوه ان النظرة الثقافية التى تبنوها لمجتمعات الخليج فيها ظلم فادح للحقائق التاريخية، وتجن على الوقائع الاجتماعية. فلا يمكن ـ هكذا ببساطة ـ انكار الدور الفعال للدول الخليجية فى دعم المسيرة التحريرية للشعب الفلسطينى، وفى تمويل عديد من برامج التنمية العربية. ولا يمكن إحقاقا للحق والتاريخ من إنكار الدور

القومى البارز الذى لعبته بعض الدول الخليجية فى لحظات الصراع والخطر، ويكفى ان نشير الى القرار التاريخى بقطع النفط عن الدول الغربية والذى اصدره الملك فيصل، وكذلك المساعدات المالية الضخمة التى قدمتها دول الخليج للعراق فى حربه الممتدة ضد ايران.

باختصار كشف الصراع الفكرى بين المثقفين العرب اثناء الحرب وبعدها عن بروز تيار يهدف للتهوين من شأن الآخر الخليجى ان صح التعبير.

وقد مثل هذا الاتجاه الفكرى ازاء الخليج الذى تبناه بعض المثقفين العرب ومن بينهم عدد من المفكرين البارزين تحديا للمثقفين فى الخليج، أدى الى استجابة محددة وغير متوقعة بعد نهاية الحرب. ذلك ان مجموعات من المثقفين الخليجيين لم يقنعوا فقط بالتصدى النقدى لهذا الاتجاه الفكرى السلبى ازاء الخليج من خلال السجال الفكرى وفتح الملفات والاعتماد على الارقام والحقائق المتعلقة بالدعم الخليجى لدول المشرق والمغرب، ولكنهم تجاوزوا ذلك كله ورفعوا شعارا جديدا لم يسبق ان صيغ بهذا الوضوح والتحدى، والذى يتمثل فى ان هناك شخصية خليجية لها سمات خاصة تميزها عن الشخصية العربية. واحتشد عدد من ألمع العقول الفكرية الخليجية للتدليل على صحة النظرية الجديدة. وسرعان ما دار الجدل فى المحيط الخليجى نفسه حول صحة النظرية أو زيفها. ونعلم جميعا ان الخليج يزخر بالشخصيات الفكرية البارزة من انصار التيار القومى العربى وقد تصدى بعضهم للنظرية الجديدة، معتبرا اياها نكسة فكرية ودعوة انفصالية من وجهة النظر الثقافية، ان دعت اليها انفعالات حادة بسبب الغزو العراقى للكويت وما مثله من تهديد جسيم للأمن القومى لدول الخليج،

الا انها لا تنهض على اساس من التاريخ او الواقع. وقد نظمت ندوة فكرية فى بعض بلاد الخليج لمناقشة موضوع تميز الشخصية الخليجية، واتسمت هذه الندوات بالنقاش الديمقراطى الحر والمفتوح الذى سمح لكل اصحاب الآراء المخالفة ان يعبروا عن رأيهم بكل الوضوح.

ولو حللنا نظرية تميز الشخصية الخليجية عن الشخصية العربية، لأدركنا أنها كانت أشبه بمحاولة دفاعية ثقافية ضد هذا الاتجاه السلبى الذى تبناه عدد من المثقفين العرب ازاء الخليج، والذى نهض على اساس التهوين من قدر ومكانة واهمية المجتمعات الخليجية، لدرجة قبول فكرة انه يمكن ان يضحى بها ببساطة من اجل تحقيق حلم الوحدة العربية، وهو الشعار الذى رفعه النظام العراقى لتبرير مصالحه الاقليمية الضيقة الافق، والتى أدت الى كارثة أثرت على الوطن العربى مشرقا ومغربا وخليجا!

الاستجابة الخليجية الهجومية

اذا كانت نظرية تفرد الشخصية الخليجية مثلت الاستجابة الخليجية الدفاعية، والتى انطلقت من موقع الدفاع عن الذات ضد الهجمة الشرسة عليها، إلا أن هناك استجابة خليجية هجومية بدأت فى التبلور فى الآونة الأخيرة، والتى لا تكتفى بالدفاع، وانما تندفع فى الهجوم على مجمل المسيرة المشرقية. وشعارها بكل بساطة: تعالوا نتحاسب ونقيم المسيرة، لكى نعرف هل حققت النظم السياسية العربية التى تزعم أنها ثورية وعودها لشعوبها، أم أنها كانت كارثة أضاعت تقدمها فى غمرة الشعارات الزاعقة، وتعالوا نقيم المسيرة الخليجية بكل موضوعية، لنرى حجم الانجازات التى

تمت ـ فى اطار إصلاحى ـ مما سمح لها بالتحقق بدلا من الإطار الثورى المزعوم الذى لم ينتج سوى القهر والخراب.

هذه الاستجابة الهجومية كانت حججها متناثرة فى الفضاء الفكرى العربى، غير أنه نشرت مؤخرا بعض المقالات التى تضمنت هذا النقد الثقافى الإجمالى للمسيرة المشرقية. ومن أبرز هذه المقالات مقالة طويلة للكاتب السعودى المعروف مشعل السديرى نشرها فى جريدة الشرق الأوسط بتاريخ ١٤ فبراير ١٩٩٤ بعنوان: «حائط المبكى وحائط القهقهة». وبالرغم من أوجه النقد اللاذعة التى تتضمنها المقالة، الا أنها ـ فى تقديرنا ـ بالغة الأهمية من وجهة النظر الثقافية، لأنها تتضمن نقدا تفصيليا لمسيرة التحديث العربية منذ العهد الاستعمارى حتى الوقت الراهن. والكاتب السعودى لم يخش من اثارة موضوعات بالغة الحساسية من الناحية التاريخية، وأهمها فضل الاستعمار الغربى فى التقدم الذى شهدته بعض البلاد المشرقية والمغربية، وتبديد هذه البلاد لهذا التقدم الذى انجزته الدول الاستعمارية. وهو يتطرق ثانيا الى مانعرفه من أن عديدا من النظم السياسية العربية تلقى بمسئولية فشلها على كاهل الاستعمار، حتى لاتواجه حقيقة عشوائية اتخاذ القرار السياسى، والاندفاع الأهوج لتنفيذ سياسات غير مدروسة. وهو يتعرض للتأثير المدمر الذى أحدثته الانقلابات السياسية فى بنية المجتمع العربى، وينتقد سلبية المثقفين العرب، ورهاناتهم الخاسرة على تيارات ايديولوجية متعددة. ويوجه الكاتب نقده الى مسيرة الصراع العربى الاسرائيلى والى دعاوى المقاومة الفلسطينية.

قضايا متعددة يثيرها مشعل السديرى فى نقده الاجمالى الشامل للمسيرة المشرقية، غير أنه لا يقنع بذلك، بل انه ينتقل فى الشق الثانى من مقالته الى

الدفاع المتحمس عن عقلانية المسيرة الخليجية وانجازاتها. وهى قضايا تحتاج منا الى تحليل نقدى دقيق.

هذه المقالة الهامة ـ بالرغم من حدة انتقاداتها ـ تفتح الباب للنقد الذاتى العربى، الذى ينبغى أن نمارسه فى الوطن العربى: نظما سياسية ومثقفين وشعوبا. ولو فعلنا ذلك لانتقلنا من الإطار الخليجى الضيق الى آفاق المسيرة العربية الواسعة.

وقد سبق لنا أن اشرنا الى أهمية ممارسة النقد الذاتى العربى، والبدايات المبشرة التى مارستها تيارات سياسية وفكرية شتى تضم التيار الإسلامى والماركسيين والقوميين العرب.

غير أن النقد الذاتى الذى ندعو لممارسته هذه المرة يختلف فى توجهه عن النقد الذاتى الذى يمارسه كل فصيل سياسى على حدة. فالقضايا التى يثيرها مشعل السديرى لا تتعلق بفصيل سياسى بعينه، وان كان يركز على التيارات السياسية المشرقية وخصوصا البعثية والناصرية. فهو يثير قضايا التخلف والتقدم، ويفاضل بين المسيرة الثورية والمسيرة الاصلاحية، ويتعرض بالنقد لطرق التعامل مع الصراع العربى ـ الاسرائيلى، ويقيم ممارسة منظمة التحرير الفلسطينية. ويتحدث عن الانجازات الخليجية، وينتقد النظرة السلبية التى ينظر بها المشارقة والمغاربة للخليجيين، ويحلل الدور الذى قام به المثقفون العرب فى غمار هذه المسيرة الحافلة التى انطلقت منذ بداية الخمسينات حتى الآن.

وكل هذه القضايا التى عددناها قضايا خلافية وهى تحتاج الى دارسة تحليلية دقيقة للظروف التاريخية، فى نفس الوقت الذى ينبـغى فيه أن تنطلق

من منهج نقدى قدير على رصد السلبيات وارجاعها الى أصولها، وابراز الايجابيات والاشارة الواضحة لها.

وحين نقوم بهذه الدراسة فى المقالات التالية من الأوراق الثقافية، فسرعان ما سيتبين لنا أن كثيرا من التعميمات الجارفة التى صاغها مشعل السديرى لا تنهض على أساس، وانما هى محملة بتوجهاته الايديولوجية، ومن حقه بطبيعة الأحوال أن يؤثر توجهه الإيديولوجى على طريقة تحليله وعلى تعميماته بشرط ألا تجافى هذه التعميمات الحقائق التاريخية الثابتة، أو تتعارض كليا مع مؤشرات التقدم الكمية والكيفية على السواء.

لقد سبق لنا فى الأوراق الثقافية أن تعرضنا بالتحليل لخطاب المصالحة العربية. وقلنا لابد من تحليل المشاعر السائدة على ضفتى النهر، ونعنى فى الكويت والخليج والعراق. وبدون تحليل هذه المشاعر، ودراسة الاتجاهات الشعبية السائدة، وسياسات النخب العربية الحاكمة، فلن يقدر للمصالحة العربية ان تقوم فى الأجل القصير.

نريد أن نبدأ البداية الصحيحة بالحفر فى أعماق الشعور العربى، لكى نحدد بدقة مفهوم الذات وصورة الآخر، تمهيدا للتصحيح الضرورى، حتى لا ينقلب الميزان، وتضيع العروبة فى خضم المناقشات الإقليمية العقيمة، تنفيذا لسياسات عشوائية، ليس من شأنها سوى تحقيق المصالح الاجنبية على حساب مستقبل الأمة العربية.

(٣٨)

الغرب واستعمار الوطن العربى إشكالية النموذج والعقبة

العلاقة بين الغرب والاستعمار وتحديث العالم العربى ليست بسيطة وإنما هى غاية فى التعقيد، لأنها تنطوى على اشكاليات متعددة. غير ان الاشكالية الرئيسية فيها فى تقديرنا تتمثل فى أن الغرب بحضارته الحديثة كان يمثل بالنسبة للنخبة الفكرية والسياسية العربية السائدة النموذج الذى ينبغى أن يحتذى. غير ان الاستعمار الذى قامت به الدول الغربية لأجزاء كبيرة من الوطن العربى هو الذى جعل الغرب يبرز فى وعى النخبة ذاتها باعتباره هو العقبة الحقيقية التى تقف دون عملية التحديث الحقيقية.

ومن هنا يمكن القول بان هذه العلاقة المركبة قد بسطها تبسيطا مخلا الأستاذ مشعل السديرى فى مقالته «من حائط المبكى إلى حائط القهقهة» والتى أشرنا إلى فكرتها الرئيسية فى أوراقنا الثقافية الماضية.

يقول السديرى فى بداية مقالته: «.. أنا بصدد النظرة المتعالية بدون (ارتفاع) التى مابرح بعض من اخواننا المثقفين العرب ينظرون بها للانسان

* جريدة الاهرام ٧ / ٣ / ١٩٩٤م.

الخليجي، وكلما ازداد الانسان الخليجي في تعلمه وتقدمه، ازداد هؤلاء تمسكا بهذه النظرة العمياء التي لا ترى ولا تحس بالبساط وهو ينسحب من تحت مقعدتها المترهلة». وأعتذر للقارىء لأنني اقتبست عبارة الكاتب بالنص، بالرغم من فجاجة التعبير في الجملة الأخيرة، فإن غرضي هو اعطاء الإحساس بروح المقال، والتي تظهر منذ مقدماته. وما لبث الكاتب أن عرج على قضية الاستعمار فذكر بالنص «الكل يعلم أن مصر أولا ثم بلاد الشام والعراق والمغرب العربي تواجهت وتلاقحت مع الحضارة والاستعمار الغربيين في القرنين الثامن والتاسع عشر، في حين أن الجزيرة العربية بقيت على حالها الى مابعد الحرب العالمية الثانية تقريبا. إذن كان هناك مسافة زمنية هائلة بين الانطلاقتين. وأريد أن أستدرك هنا إلى أنني لا أريد أن أعقد مقارنة أو مباراة ولا أن أوجد تبريرا أو دفاعا، ولكنني أريد أن أضع الحقائق كما هي توطئة للهدف الذي أرمي اليه. ومع الأسف أن الكثير من الإخوان العرب كانوا ولا يزالون يرمون بأخطائهم وعجزهم على كاهل الاستعمار، والواقع أن ما يقولونه خطأ جسيم دفعوا ثمنه من وقتهم ومن شخصيتهم ومن تحديد أولوياتهم. أنا أعتقد أن الفائدة التي جنوها من الاستعمار بالنسبة للتعليم وبناء المرافق ووضع النظم، واستتباب الأمن نسبيا، واكتشاف الثروات واستغلالها وتطوير الزراعة واتساعها. وادخال الميكنة والكهرباء، وانشاء الأحزاب واصدار الصحف والمطبوعات، أقول ان كل هذه فوائد كبيرة قد جنوها من الاستعمار، وللأسف لم يحافظوا هم عليها، بل إنهم دمروا بعضها، وألغوا بعضها وعطلوا بعضها، وتركوا بعضها الآخر كما هو بدون زيادة ولا تطوير. إذن الفائدة التي جنوها من الاستعمار تفوق كل ادعاءاتهم بمحاربته وطرده على حد قولهم».

القضية التى يثيرها السديرى أعقد من التعميمات التبسيطية التى صاغها كما أشرنا لذلك فى صدر المقال. واذا كان هناك عديد من المؤرخين وعلماء الاجتماع الذين عنوا بدراسة نشأة النهضة القومية العربية يتفقون على أن بدايات التحديث الحقيقية التى أحدثت آثارها فى بنية المجتمع العربى بوجه عام كانت مع اصطدام الحضارة الغربية المتقدمة بالثقافة العربية المتخلفة من خلال الغزو الاستعمارى، إلا أن هناك رأيا آخر للمؤرخ الأمريكى بيتر جران مفاده أن حملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨ والتى تعتبر تقليديا تاريخ انفتاح الوطن العربى على الحضارة الغربية الحديثة لم تكن هى بداية التحديث كما يسود الاجماع، بل إنها كانت ـ على العكس ـ إجهاضا لحركة تحديث وطنية داخلية أخذت مسارها فى المجتمع المصرى منذ النصف الثانى من القرن الثامن عشر. ويدعم جران حجته بدراسة تاريخية موثقة للتطور الاقتصادى وللحركة الفكرية، التى قادها فى الأزهر الزبيدى والشيخ حسن العطار أستاذ رفاعه الطهطاوى.

وهكذا يمكن القول بأن ربط التحديث العربى بالاستعمار لم يعد مسلمة تاريخية وإنما تحول الى قضية خلافية. ومع ذلك لايمكن انكار أن اللقاء العاصف الذى تم بين الحملة الفرنسية على مصر والمجتمع العربى هو الذى أدى إلى نشوء وتطور تيارات الفكر العربى الحديث الأساسية، والتى مازالت تتصارع حتى هذه اللحظة.

وهذا اللقاء العاصف لم يؤد فقط الى حركة فكرية، وإنما دفع ببعض الساسة البارزين وعلى رأسهم بطبيعة الأحوال محمد على الى استيحاء

النموذج الغربى وهو بسبيل مشروعه الطموح لإنشاء دولة مصرية قوية مصاغة على النسق الغربى، وحرصه على اقتباس الوسائل والمنظمات الغربية للحاق بروح العصر. وأيا ماكان الأمر، فيمكن القول أن الفكر العربى الحديث مر فى تطوره بمرحلتين متمايزتين: الأولى ويمكن أن نؤرخ لها منذ احتكاك الغرب بالعالم العربى فى العصر الاستعمارى، وهى المرحلة التى تولدت بين ظهرانيها التيارات الفكرية العربية ولذلك يمكن أن نطلق عليها مرحلة التشكل والمرحلة الثانية التى تبدأ بالتقريب بعد الحرب العالمية الأولى والتى أدى انتهاؤها والدروس المستفادة منها الى نمو وعى جديد فى العالم وبوجه خاص فى البلاد المستعمرة ومن بينها البلاد العربية. وهذه المرحلة نستطيع أن نطلق عليها مرحلة النقد الجذرى فى الفكر العربى. فى المرحلة الأولى كان الغرب ينظر اليه باعتباره «النموذج» وفى الثانية أصبح ينظر لنفس الغرب باعتباره «العقبة» التى تحول دون تحقيق التحديث العربى.

الغرب باعتباره النموذج

طرح التقدم الغربى على الساسة والمفكرين العرب أسئلة شتى تبلورت حول سؤال رئيسى مابرح يتردد حتى اليوم: كيف يمكن أن نقضى على التخلف، وكيف يمكن لنا اللحاق بالتقدم الغربى؟

واذا حللنا مجمل مسيرة الفكر العربى الحديث لخلصنا إلى نتيجة أساسية مفادها أن الساسة والمفكرين العرب لم يتفقوا أبدا على طريقة صياغة الجواب عن هذا السؤال الرئيسى، ولم يستطيعوا أن يقدموا إجابة نهائية له.فمنذ السنوات الأولى التى أعاد فيها المثقفون العرب النظر إلى مجتمعهم، اختلفوا اختلافات متعددة، وأخذت هذه الاختلافات تتشكل وتنمو وتتبلور عبر السنين حتى تحولت فى النهاية إلى إيديولوجيات متمايزة.

فى هذه المرحلة التى كان يتشكل فيها الفكر العربى الحديث، كان الغرب هو المثل وهو النموذج. فقد اعتمد المثقفون العرب على الترسانة الفكرية التى تزدحم بكل منتجات العقل الغربى، لكى يجددوا فى أنماط تفكيرهم، ولكى يدخلوا المصطلحات الجديدة فى قاموسهم اللغوى، كالدستور والبرلمان والديمقراطية والأحزاب والمعارضة السياسية التى سرعان ما دخلت فى اطار التفكير العربى، ثم تجاوزت ذلك إلى أن تجسدت فى صورة مؤسسات سياسية واجتماعية اقتصادية ملموسة.

تحقق اتصال حضارى عميق بين العرب والغرب، وأسهمت فى تحقيقه أجيال متعددة من الرحالة العرب الذين زاروا الغرب واقاموا فيه فترات، ثم عادوا وكتبوا عن خبراتهم. ولعل أبرزهم جميعا رفاعة رافع الطهطاوى وخير الدين التونسى، وتكونت نتيجة لهذا الاتصال الحضارى العميق ايديولوجيات ثلاث متمايزة، درج مؤرخو الأفكار على تحديدها فى التيار الإسلامى الإصلاحى، والتيار الليبرالى والتيار الاشتراكى العلمى. وكل تيار من هذه التيارات تمحور حول قضية مركزية شغلته وشغلت انصاره.

* التيار الإسلامى الصلاحى كان واعيا بأنه يجابه التناقض الجوهرى الذى يتمثل فى كيف يمكن أن يكون الالتقاء بين الدين والعلم. وهنا نجد أنصاره ينظرون الى تجربة الغرب ويرفضونها، وهى التجربة التى تميزت بسيادة الاتجاه العلمانى والفصل الحاسم بين الدين والدولة، وذلك بعد الصراعات المريرة التى دارت فى أوروبا بين رجال الدين ورجال العلم. وقد قام دعاة التيار الإسلامى الإصلاحى وعلى رأسهم جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده بمحاولاتهم لتجديد الفكر الدينى وذلك لمواجهة تحدى الحضارة الغربية، غير أنه ـ كما يقرر عدد من المؤرخين ـ كان الفشل من نصيبهم.

* أما التيار الليبرالى فقد ركز أنصاره على تجربة الغرب السياسية. كان الغرب قد صاغ نسقا متكاملا من الأفكار والمفاهيم والتطبيقات والمؤسسات وأخذت شكلا بالغ التحديد هو الديموقراطية الغربية. وقد اعتبر هؤلاء الدعاة أن الأخذ بهذه الديموقراطية، من شأنه أن يسهم فى تحديث المجتمع العربى. وهكذا ركزوا على ضرورة وضع دستور يحدد نظام الحكم فى البلاد، ويقوم بتوزيع السلطات.

* أما التيار الاشتراكى العلمى فقد صدر أنصاره عن عقيدة أساسية مفادها أنه لايكفى اقتباس النظم السياسية للغرب، فلا الدستور ولا البرلمان ولا الأحزاب لا الانتخابات بقادرة على أن تكفل للعالم العربى القدرة على اللحاق بركب الغرب، وليس هناك سوى العلم والتكنولوجيا والتصنيع. غير أن ذلك ينبغى أن يتم فى اطار اشتراكى يكفل تحقيق العدالة الاجتماعية، تأثرا بالنموذج الاشتراكى فى الاتحاد السوفيتى.

الغرب باعتباره العقبة

من خلال التطور الفكرى الذى تم نتيجة للتراكم التاريخى، نما حس نقدى مرهف لدى المثقفين العرب، أدى الى التوقف عن نغمة الاعجاب المفرطة بالغرب، التى كانت تصدر أحيانا بمبالغة شديدة، كما نشأ أيضا احساس بالاحباط، حين تكشفت حقيقة الغرب من خلال ماظهر من الفصام بين النظرية والتطبيق. لقد كانت نظريات الغرب زاخرة بالأفكار عن الحرية والمساواة والأخاء، والديموقراطية، وحق الشعوب فى تقرير مصيرها. غير ان الخبرة التاريخية المريرة اتى جابهتها الشعوب العربية فى مرحلة تحررها من الاستعمار، واكتساب السيادة القومية، قد جعلت المثقفين العرب يعيدون النظر الى الغرب بصورة جذرية شاملة.

لقد كان هذا الوعى النقدى هو أساس حركات التحرير الوطنية التى امتدت باتساع الوطن العربى فى المشرق والمغرب على السواء. وقاد المثقفون العرب ـ على اختلاف مشاربهم ـ حركات النضال الوطنى والتى لم تقنع بالمفاوضات السياسية مع المحتلين والمستعمرين وانما تحولت فى أحيان كثيرة الى صدامات دامية، وصلت فى حالة نضال الشعب الجزائرى ضد الاستعمار الاستيطانى الفرنسى إلى حد حرب التحرير الشعبية.

وهكذا يمكن القول بأن مشعل السديرى لم يستطع أن يدرك أن صور التحديث المادية التى حققتها الدول الاستعمارية فى مختلف بلاد الوطن العربى ـ على اختلاف شديد فى معدلاته وصوره والتى جلبت ولاشك فوائد متعددة ـ لم تمنع الساسة والمثقفين العرب من اتخاذ موقف نقدى من الغرب، ولا على محاربة الاستعمار بكل الوسائل والطرق، والتى تدرجت من النقد الفكرى العنيف الى حروب التحرير الشعبية، ومن هنا فإن عبارة السديرى التى يقول فيها إذن الفائدة التى جنوها من الاستعمار تفوق كل ادعاءاتهم بمحاربته وطرده، تفتقر إلى أى أساس تاريخى، بل انها تشكك فى الحقائق العربية الثابتة. ألم تحـرر مصـر بجهادها نفسها من الاحتلال البريطانى؟ وألم يحرر الشعب الجزائرى نفسه من خلال حرب تحرير بطولية نفسه من براثن الاستعمار الاستيطانى الفرنسى؟ وألم يستطع قادة العراق وسوريا وتونس وليبيا الحصول لبلادهم على الاستقلال الكامل؟

أما الادعاء أن الدول الوطنية المستقلة بددت الميراث التحديثى الايجابى الذى حققه الاستعمار، ففيه تجن شديد على الواقع. ويكفى للكاتب أن يراجع المؤشرات الكمية والكيفية للتحديث فى هذه الدول فى العقود الخمسة الأخيرة لكى يدرك أن حجم الإنجازات أضخم بكثير من السلبيات التى رافقت المسيرة:

(٣٩)

تحديث الوطن العربى بين الإصلاح والثورة

لانبالغ لو قلنا انه لم تشغل كلمة الفضاء السياسى العربى منذ حوالى خمسة عقود مثلما شغلته كلمة الثورة ومشتقاتها: النظم الثورية والمسيرة الثورية والتطوير الثورى للمجتمع، والوعى الثورى الى اخر القائمة المعروفة. ولا يمكن معرفة سيادة مفهوم وممارسات «الثورة» أو الانقلابات العسكرية التى تمت تحت لافتتها، الا بإلقاء نظرة تاريخية عميقة حول نضال الوطن العربى فى سبيل الاستقلال، على وجه الخصوص فى الفترة الممتدة من الحرب العالمية الأولى إلى نهاية الحرب العالمية الثانية وما بعدها.

ما الذى يدعونا اليوم الى مناقشة موضوع تحديث المجتمع العربى بين الاصلاح والثورة؟ هناك عدة أسباب مترابطة أهمها:

* انهيار الاتحاد السوفيتى والكتلة الاشتراكية وفشل أنظمتها السياسية الثورية التى أخذت طابعا شموليا فى تحقيق تحديث مجتمعاتها، سواء فى

* جريدة الاهرام ١٤ / ٣ / ١٩٩٤م.

الجانب الاقتصادى أو فى الجانب السياسى. ويكشف عن ذلك المؤشرات الخاصة بالانتاجية والقدرة على اشباع الحاجات الأساسية بالنسبة للجانب الأول، والمؤشرات الخاصة بالحرية واحترام حقوق الانسان بالنسبة للجانب الثانى.

ومن هنا ثار السؤال الذى طرحه بعض فلاسفة التاريخ:

هل لو كان المجتمع الروسى قبل ثورة أكتوبر الاشتراكية ترك لكى يتطور عن طرق الاصلاح التدريجى وليس عن طريق الثورة بكل ما صاحبها من عنف وكسر وتحطيم للبنى التقليدية وللأعراف الاجتماعية المستقرة، ألم يكن ذلك أفضل له، ومن شأنه تطوير المجتمع بشكل سلمى مما يؤدى الى نتائج ايجابية على المدى الطويل؟

ونحن فى الوطن العربى لا نستطيع أن نعزل أنفسنا لا عن السؤال المطروح ولا عن الاجابات المختلفة المقدمة، بحكم أن الثورة الاشتراكية ذاتها كانت ملهمة لبعض النظم السياسية العربية الرئيسية من ناحية، وبحكم أن فكرة الثورة وممارساتها عموما شغلتنا طوال نصف القرن.

* والسبب الثانى هو ما ألمحت اليه حالا، ونعنى أنه بناء على تفضيل الحل الثورى على الحل الاصلاحى فى تطوير المجتمع العربى، قامت «ثورات» عربية متعددة فى مصر وسوريا والعراق وليبيا واليمن والسودان لتقطع الطريق على سبل الاصلاح التدريجى وترفع راية الثورة التى عادة ما تأتى احتجاجا على ممارسات ديمقراطية حزبية عقيمة وضيقة الأفق، أو انقلابا على أوضاع طبقية ظالمة تسحق تحت ثقلها الجماهير العريضة، أو تمردا على نمط استسلامى فى التعامل مع قوات الاحتلال أو الاستعمار.

وتثور فى هذه البلاد نفسها حملات من النقد والنقد الذاتى تنصب كلها على مراجعة فكرة الثورة ذاتها: ضرورتها وحصادها بعد اجتياز اختبار التاريخ.

* والسبب الثالث والأخير ان الهجوم على فكرة الممارسة الثورية فى تحديث المجتمعات محور جوهرى من محاور النقد الخليجى للمسيرة المشرقية الذى أشرنا اليه فى مقالاتنا الماضية، والذى نعتبره ـ فى بعض جوانبه ـ خطوة ايجابية فى مجال النقد والنقد الذاتى سعيا وراء الحفر فى أعماق الشعور العربى، اذا أردنا حقا لانقول مصالحة عربية، ولكن الحد الأدنى من الاتفاق على سياسة عربية قومية قادرة على مواجهة تحديات التهديد الاسرائيلى من ناحية للأمن القومى العربى، وتستطيع فى نفس الوقت من ناحية أخرى أن تعد الوطن العربى لاستقبال القرن الحادى والعشرين.

عصر المراجعة التاريخية

نحن بلا جدال نعيش ـ على كل المستويات ـ عصر المراجعة بعد سقوط عديد من النظم السياسية والأفكار والنظريات والممارسات. غير ان المراجعة التاريخية تبدو فى مقدمة سلسلة المراجعات. ويقع فى صلب هذه المراجعة فكرة الثورة ذاتها، ومن هنا تدعو الحاجة الى نظرة سريعة على الأسباب التى تدفع لقيام الثورة غير ان هذه ليست مهمة سهلة، وخصوصا ونحن فى إسار مقال موجز.

فهناك أولا أنماط متعددة من الثورات. هناك الثورة الصناعية التى قلبت الموازين وغيرت العالم فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وهناك الثورة العلمية والتكنولوجية التى تعتمد على العلم كقوة أساسية فى الانتاج والتى تتعمق آثارها فى المرحلة الراهنة، وهناك ثورات سياسية كبرى كالثورة

الفرنسية التى أحدثت تأثيرات كبرى على الفكر السياسى فى العالم كله، والتى خلبت أذهان المفكرين والمثقفين بشعاراتها الأخاذة: الحرية والاخاء والمساواة. وهناك ثورات فكرية تتم داخل الأديان المقدسة سعيا وراء التجديد الابداعى فى فهم الدين، وهناك ثورات اجتماعية تسعى لتحطيم الأعراف الجامدة والبنى التقليدية، كما حدث فى حركة تحرير المرأة والتى اتخذت أشكالا شتى فى كافة المجتمعات الانسانية.

غير أنه أهم من تعدد أنماط الثورة، فإن السؤال الرئيسى يتعلق بلماذا تحدث الثورة؟ مرة أخرى من الصعب اختزال الاجابة فى جملة واحدة مفردة، ويشهد على ذلك ان هناك فى علم الاجتماع المعاصر مبحثا خاصا باسم «سوسيولوجيا الثورة» يحاول فيه التعمق فى دارسة أسباب ومكونات ونماذج ونتائج هذه العملية الاجتماعية الكبرى. هل الثورة عملية اجتماعية حقا، أم أنها انقطاع فى العمليات الاجتماعية السائدة؟ ربما تمثلت الاجابة فى هذا المفهوم «الانقطاع» الذى روج له فى الفلسفة الفرنسية كانجيم وباشلار، وذاع فى كتابات ميشيل فوكو. الثورة هى فعل للتغيير السياسى والاجتماعى والاقتصادى والثقافى يقوم على استخدام العنف ضد المؤسسات القائمة واقامة مؤسسات بديلة أكثر تقدما وقدرة على اشباع حاجات الجماهير المتعددة.

وهناك تفرقة سائدة بين الثورة البورجوازية وهى نمط من أنماط الثورة الاجتماعية هدفها حل التناقض بين قوى الانتاج والنظام الاقطاعى أو شبه الاقطاعى السائد فى بلد ما، والثورة الاشتراكية والتى هى - بحسب التعريف الماركسى التقليدى - تغيير جذرى فى علاقات الانتاج وهى الثورة التى تستبدل علاقات التعاون والمساعدة المتبادلة بعلاقات الانتاج القائمة

على السيطرة والخنوع، ومن ثم تقضى على استغلال الانسان للانسان.
كثير من هذه الأفكار التى أوجزنا الاشارة اليها، شغلت الخطاب السياسى العربى طوال نصف القرن الأخير فى غمار المعركة الكبرى التى دارت فى اطار المرحلة الثورية فى التاريخ العربى المعاصر.

المسيرة الثورية العربية

تعددت أشكال الهيمنة الأجنبية على الوطن العربى بعد تفكك الدولة العثمانية وتراوحت في أبسط صورها بين الوصاية والانتداب وبين الاستعمار الاستيطانى كما كان الحال فى فلسطين والجزائر مرورا بالاحتلال كما كان الحال بالنسبة لمصر فى مواجهتها للاحتلال البريطانى.

ويلفت النظر فى التاريخ السياسى والاجتماعى لأقطار عربية مثل مصر وسوريا والعراق، أنه تكونت ـ نتيجة تطورات معقدة سياسية واجتماعية ـ طبقات بورجوازية وطنية استلمت الحكم بقيود مختلفة وحاولت أن تقيم ديمقراطية على النسق الغربى، بما يتضمنه ذلك من تشكيل للأحزاب السياسية وتنظيم انتخابات دورية، واصدار دساتير حديثة تفصل بين السلطات، والنص عل كيفية تداول السلطة، وتشكيل المجالس النيابية.

ومن المعروف ان الديمقراطية تقوم على فكرة الحوار بين مختلف التيارات السياسية فى مجتمع ما وعلى التنافس لكسب ثقة الناخبين، وعلى تطبيق السياسات الاقتصادية والاجتماعية التى تهدف فى التحليل الأخير الى الارتقاء بمستوى الأداء الاقتصادى والاجتماعى بشكل تدريجى، لا يقوم على استخدام العنف، وانما يمارس ذلك فى اطار تطبيق مبدأ سيادة القانون، واحترام الملكية الخاصة.

وقد اثبتت الممارسة الديمقراطية العربية في هذه البلاد الثلاثة مصر وسوريا والعراق ـ على الأقل ـ وهي من أهم الدول التي قامت فيها ثورات بعد ذلك، ان لهذه الممارسة حدودا لم تستطع أن تتعداها. ان التحدي الأعظم الذي كان يجابه النخبة السياسية الحاكمة في هذه البلاد كان هو كيف يمكن تخليص البلاد من الاحتلال والهيمنة الأجنبية. ومن هنا كانت طبيعة العلاقات مع المحتلين وكيفية مواجهتهم، الموضوع السياسي الحاكم، سواء في علاقات الأحزاب السياسية بقوى الاحتلال، أو في علاقات الأحزاب السياسية بعضها البعض، أو في مصداقية الأحزاب السياسية لدى الجماهير.

غير أنه بالاضافة الى موضوع الاستقلال، كان التحدي الجسيم الثاني هو ما أطلق عليه في مصر خصوصا بحكم نمو حركة النقد الاجتماعي فيها في الثلاثينات والأربعينات، المشكلة الاجتماعية، وهي تعبير مهذب يقصد به الفجوة الطبقية الهائلة بين الأغنياء والفقراء. وهؤلاء الأغنياء كانوا يتركزون أساسا في طبقة الاقطاعيين وكبار الملاك والذين أمسكوا في نفس الوقت بزمام الحكم والسلطة والسياسة في هذه البلاد.

لم تستطع المسيرة الديمقراطية العربية أن تواجه كلتا المشكلتين: الاستقلال السياسي وتحقيق الحد الأدنى من العدالة الاجتماعية لأسباب متعددة، لعل أهمها قصور الخيال السياسي لأعضاء النخبة السياسية الحاكمة، وخوفهم على انهيار مصالحهم السياسية والطبقية لو عبأوا الشعوب للدخول في مواجهات حاسمة ضد قوات الاحتلال من ناحية، والخوف من الجماهير من ناحية ثانية، هذه الجماهير البائسة التي وقعت تحت وطأة المحتل الأجنبي من ناحية والاستغلال الطبقي الذي مارسته النخبة السياسية الوطنية من ناحية أخرى.

ومن هنا يمكن القول ان التحول من مسيرة الاصلاح البطىء الذى يتم فى إطار ديمقراطى، الى تحديث الوطن العربى ـ فى بعض أجزائه البارزة ـ عن طريق الثورة، لم يكن اختيارا هادئا بين بديلين، تم فى اطار حوار فكرى، وانما كان نتيجة حتمية لقصور الممارسة الديمقراطية العربية، ورد فعل لما اعتبرته العناصر الثورية العربية انتهازية وخيانة وعمالة للطبقة السياسية الحاكمة العربية.

لقد كان انقلاب حسنى الزعيم فى سوريا هو النموذج العربى الأول للانقلابات العسكرية فى الوطن العربى، التى أرادت تسييد أسلوب الثـورة لا الاصلاح فى تحديث المجتمع العربى. غير أن هذه الانقلابات وماصاحبها من انقلابات مضادة، لم تبرز أهمية النظرية الثورية التى تقوم عليها، إلا حينما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ فى مصر، والتى بدأت فى الواقع بانقلاب عسكرى تقليدى، غير انها سرعان ما اكتسبت صفة الثورة، بحكم برنامجها الطموح، للتغيير الجذرى فى البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمع العربى، وفى ضوء توجهها القومى العربى، والاشعاعات القوية التى بثتها فى كل أرجاء الوطن العربى.

والحقيقة أنه حين تراجع فكرة الثورة فى الوطن العربى، فإن الحديث سرعان ماينصب على ثورة يوليو الأم التى حاولت «ثورات» أخرى بعثية فى سوريا والعراق أن تسير على نهجها.

حصاد التجربة

ليس هناك من شك فى أن مرور أكثر من سبعين عاما على قيام ثورة اكتوبر الاشتراكية فى روسيا، ومرور أكثر من أربعين عاما على قيام ثورة

يوليو ١٩٥٢ فى مصر يعطى مشروعية لأى عملية مراجعة تاريخية جادة لحصاد الثورة الأولى على المستوى العالمى وحصاد الثورة الثانية على مستوى الوطن العربى. ومرور حقبة تاريخية كاملة بعد اندلاع الثورة، اشارة الى تحقق امكانيات التجريب فى الوسائل سعيا وراء تحقيق الأهداف، يشير الى توفر الزمن الكافى لتجربة التغيير الثورى.

غير أنه يمكن القول ان نقد الثورة الروسية الذى مورس فى الغرب، يتشابه فى كثير من جوانبه مع نقد الثورة المصرية الذى مورس فى الفكر السياسى العربى المعاصر. فى كلتا الحالتين كانت هناك أصوات أرادت ـ بجهالة ـ أن تمارس عملية الثأر التاريخى انتقاما من القطيعة التى أحدثتها الثورة، والتى أدت الى إضرار فادح بالمصالح الطبقية للنخب المسيطرة، والى قضاء مبرم على المطامح والآمال الشخصية لنخب سياسية كاملة قضت الثورة عليها تماما.

غير أنه يمكن القول أن هناك خصوصية للنقد الذى يوجه للممارسة الثورية العربية والتى تعتبر ثورة يوليو هى نموذجها الأساسى. وهذه الخصوصية ترد الى أن هذه الممارسة دفعت بعديد من النظم السياسية العربية الى أن تندفع فى مجال الاصلاح الاجتماعى والاقتصادى تحت وطاة تهديد شعارات الثورة، التى كانت تبشر بانتشار قيمها فى كل أرجاء الوطن العربى. وهكذا يمكن القول ان الاصلاح التدريجى فى هذه الأقطار الذى أنتج آثاره ـ كما يقول انصاره ـ بصورة أفضل مما أنتجت المسيرة الثورية فى البلاد التى تمت فيها، قد لاقى دفعة كبرى نتيجة للممارسة الثورية العربية التى تدان بإطلاق فى الوقت الحاضر!

ومن ناحية أخرى لايمكن الحكم المطلق بالفشل على المسيرة الثورية العربية الحافلة بالنجاحات والزاخرة أيضا بالأخطاء! ان مثلها مثل أى مسيرة تاريخية تشق طريقا جديدا، وتفتح أمام العقل السياسى آفاقا لم يبلغها من قبل.

وهكذا يمكن القول ان المناظرة التى يقيمها بعض الكتاب فى مصر والوطن العربى بين الإصلاح والثورة، وافضلية الطريق الأول على الطريق الثانى كمعبر لتحديث المجتمع العربى، لاتقوم على أساس. فالمسيرة الثورية لم تندلع الا بعد ما فشل المسار الاصلاحى فى تحقيق الأهداف القومية واشباع الحاجة الأساسية للعدالة الاجتماعية، والمسار الاصلاحى من ناحية اخرى لم يعتدل مساره الا من خلال تفاعله بل وتناقضه احيانا مع المسار الثورى.

ومن هنا فإن الخطاب الخليجى الذى ينحو هذه الأيام نحو «مديح الذات» من ناحية، والى نقد «الآخر» العربى الذى مارس الثورة من ناحية أخرى، لا يمكن أن يحقق أهداف النقد والنقد الذاتى التى أكدنا اكثر من مرة، انه بالغ الأهمية اذا أردنا فعلا أن نصل الى حد أدنى من الاجماع العربى لمواجهة تحديات القرن الحادى والعشرين.

(٣٠)

الشرعية السياسية على الطريقة العربية !
محاولة فى التنظير المباشر للواقع

موضوع الشرعية السياسية للنظم العربية من الموضوعات الأساسية المثارة فى اطار الصراع السياسى والحوار الفكرى الدائر فى الوطن العربى منذ أكثر من أربعة عقود. وقد احتل هذا الموضوع أهمية خاصة فى اطار الجدل المحتدم الذى دار بصدد حرب الخليج. ولو حللنا الخطاب السياسى العراقى لوجدناه فى الواقع يحفل بنقاط متعددة لمست عصب عديد من المشكلات المعلقة فى الفضاء السياسى العربى. وهذا الخطاب لم يقنع ـ فى سبيل تبرير الغزو العراقى الغاشم للكويت ـ بإثارة موضوع الحدود المصطنعة التى فرضها الاستعمار على الوطن العربى من خلال اتفاقية سايكس بيكو، ولكنه هاجم أيضا بشكل مباشر شرعية النظم السياسية الخليجية. وقد انساق وراء هذا الهجوم عدد من المثقفين العرب القوميين البارزين، وتبنوا الحجج الواهية التى قام عليها، فى محاولة لإحياء التفرقة القديمة التى سادت فى الخمسينات

* جريدة الاهرام ٢١ / ٣ / ١٩٩٤م.

والستينات فى فترة صعود الخطاب القومى العربى، بين النظم الرجعية والنظم التقدمية. وكما نعرف كانت غالبية النظم الرجعية ـ فى إطار هذا المنظور ـ نظما ملكية، وكل النظم التقدمية جمهورية. ويمكن القول ان هزيمة يونيو ١٩٦٧ أسقطت هذه التفرقة، بعدما اجتمعت كل الدول العربية فى مؤتمر الخرطوم الشهير، حيث اتفق على أن تتعاون الدول العربية جميعا لإزالة آثار العدوان الاسرائيلى على الأراضى العربية، وأسهمت الدول الخليجية التى كانت من قبل توصف بأنها رجعية اسهاما بارزا فى الدعم المالى للقدرات العسكرية فى مصر وسوريا والأردن، بالاضافة الى تمويل عديد من برامج التنمية الضرورية، التى تساعد على الصمود حتى تتحرر الأرض العربية.

واستطاع الخطاب السياسى العراقى بعث هذه المصطلحات القديمة، وهو بصدد اجتذاب السياسيين والمثقفين والجماهير العربية للموافقة على الغزو العراقى للكويت.

وفى اطار النقد الخليجى للمسيرة المشرقية الذى نحلل نقديا عددا من القضايا الهامة التى ينطوى عليها، أثير من جديد موضوع الشرعية السياسية، ولكن من خلال الهجوم على شرعية النظم السياسية التى تصف نفسها بأنها ثورية. ويؤكد هذا الاتجاه ـ بالاضافة الى مقال مشعل السديرى الذى اعتبرناه نقطة الانطلاق فى النقد الخليجى ـ مقال آخر للكاتب والمثقف والدبلوماسى السعودى المعروف غازى القصيبى بعنوان «العهد السعودى أم الإفلاس الثورى» نشر فى جريدة الشرق الاوسط بتاريخ ٦ مارس ١٩٩٤. حيث يؤكد على ما أثاره السديرى من قبل حول إفلاس النظم السياسية الثورية وعلى أفضلية النظم السياسية الخليجية التى تطبق الإصلاح التدريجى وتعتمد على الشورى فى تدعيم شرعيتها السياسية.

وهكذا يمكن القول أن موضوع الشرعية السياسية للنظم العربية ـ بعيدا عن الجدل العقيم ـ يحتاج الى تحليل نقدى، لا يقوم على أساس تحليل الدساتير أو القوانين، أو يتم فى ضوء الوقوف عند الخطابات السياسية للحكام، وانما لابد له ان ينهض على أساس التنظير المباشر للواقع، والذى يركز على الممارسة فى المقام الاول. هذا اذا اردنا اعمالا حقيقيا للنقد والنقد الذاتى الذى يمكن ان يكون الخطوة الأولى فى ترشيد العقل السياسى العربى، وإرهاف قدرته على المجابهة الصريحة للواقع.

ماذا تعنى الشرعية؟

تعددت التعريفات فى اطار علم السياسة للشرعية السياسية، غير أننا نستطيع ان نعتمد على أكثر تعريفاتها دقة وبساطة فى نفس الوقت. وهذا التعريف يذهب الى أن الشرعية هى «قبول الاغلبية العظمى من المحكومين لحق الحاكم فى ان يحكم، وان يمارس السلطة، بما فى ذلك استخدام القوة»

واذا تتبعنا مسيرة التطور السياسى العربى منذ الخمسينات حتى اليوم، لاكتشفنا أن عددا من النظم السياسية الملكية تآكلت شرعيتها لأسباب شتى ـ ليس هناك مجال للخوض فيها ـ وسقطت وحلت محلها نظم جمهورية. وأبرز هذه النظم هى النظام الملكى المصرى فى عام ١٩٥٢ والنظام التونسى عام ١٩٥٦، والنظام العراقى عام ١٩٥٨ والنظام اليمنى عام ١٩٦٢ والنظام الليبى عام ١٩٦٩. سقطت كل هذه النظم وحلت محلها نظم جمهورية مؤسسة على شرعية جديدة هى شرعية الثورة فى الغالب الاعم.

وبناء على هذه الحقائق التاريخية، يمكننا ان نستخلص فكرة جوهرية مفادها ان الشرعية السياسية ليست حالة دائمة، وانما قد تتآكل عبر الزمن

اذا ما فشل النظام السياسى فى إشباع الحاجات الأساسية للجماهير العريضة. ولا ينبغى أن ينصرف الذهن الى أن الحاجات هى حاجات مادية فقط، ذلك أن اشباع الحرية يعد اشباعا لحاجة أساسية، بكل أبعادها والتى تتمثل فى حرية التفكير والتعبير والتنظيم بعبارة مختصرة حاجة الإنسان الى أن يعبر عن كل قدراته بغير حدود أو قيود.

ومن ناحية أخرى يمكن القول ان مصادر الشرعية قد تتغير، وفقا للأحداث المختلفة التى يتعرض لها النظام السياسى. فإذا كان النظام الملكى ينهض على شرعية سياسية أساسها التقاليد التى تتمثل فى استمرار أسرة ملكية حاكمة فى الحكم عشرات السنين بكل ما تحفل به من رموز وطقوس وقيم، فإنه حين يسقط بفعل الانقلاب أو الثورة فإن أساس الشرعية سيتغير وتصبح الثورة هى الأساس الجديد للشرعية. كما أنه حين يتحول حكم سلطوى الى حكم ليبرالى يقوم على التعددية، فإن أساس الشرعية الجديدة سيصبح هو ما يطلق عليه العقلانية التى تستمد من الدستور الذى يحدد الواجبات والحقوق، ويعين معايير الفصل بين السلطات ويطبق مبدأ سيادة القانون.

وإذا نظرنا نظرة إجمالية الى النظم السياسية العربية المعاصرة، وبعيدا عن الدساتير المعلنة، والمواثيق المطبوعة، وخطابات الحكام السياسية، فإنه يمكننا أن نخلص الى أن هناك ثلاثة نماذج أساسية تتوزع بينها هذه النظم، النموذج الاول هو نموذج الاستبداد السياسى، أيا كانت مصادر شرعيته وسواء كانت التقاليد، أو الشخصية الملهمة، أو الانقلاب الثورى، والنموذج الثانى هو التعددية السياسية المقيدة، والنموذج الثالث هو الحكم الذى ينهض على أساس الشورى الاسلامية.

تحليل للنماذج الثلاثة

النموذج الاول هو الاستبداد السياسي. والاستبداد احدى الصور البارزة لنظم الحكم الديكتاتورية والتي تتخذ في العادة اشكالا شتى. وهذه الأشكال تبدو كما لو كانت أعضاء في عائلة واحدة هي عائلة الطغيان، اذا استخدمنا المصطلح الذى صكه الدكتور امام عبد الفتاح امام في كتابه الهام الذى نشر مؤخرا في سلسلة عالم المعرفة بعنوان «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي». وهذه العائلة غير الكريمة تزخر بصور شتى ففيها الطغيان، والاستبداد، والدكتاتورية، والشمولية، والسلطة المطلقة والأوتوقراطية. ولا يعنينا هنا ابراز الفروق بين كل صورة من هذه الصور. وفي يقيننا أن هناك قاسما مشتركا اعظم يجمع بين كل هذه الصور، وهو نفى الجماهير عن المشاركة السياسية الفاعلة، واحتكار اصدار القرار، والتعسف في استخدام السلطة، وغياب مبدأ سيادة القانون، والإلغاء شبه الكامل للحريات بكافة أنواعها.

ويمكن القول ان نموذج الاستبداد السياسي لا علاقة له بكون النظام السياسي ملكيا أو جمهوريا، فهناك نظم ملكية مستبدة، ونظم جمهورية أيضا. وبغض النظر عن مصدر الشرعية السياسية لهذه النظم، فإن الذى يجمع بينها في سلة واحدة هو اسلوب الحكم، والعلاقة بين الحاكم والمحكومين، والتي تقوم أساسا على الترهيب.

في ضوء ذلك يمكن التاكيد على أنه ـ بعيدا عن المزاعم السياسية التي يتشدق بها ممثلو النظم السياسية العربية عن أنها صور مثالية للحرية والعدالة والمساواة ـ هناك على الاقل أربعة نماذج لنظم سياسية عربية لا يمكن

وصفها بأقل من أنها نظم استبدادية. ويصل الاستبداد فى بعضها الى درجة مصادرة حقوق المجتمع كله فى الحرية، وتحويله الى مجتمع معتقل، تسرى فى جنباته مشاعر الخوف والرهبة، حيث لا يتورع النظام عن التصفية الجسدية لخصومه السياسيين، ليس على أساس فردى فقط، بل احيانا بطريقة منهجية تسمح له بالتخلص من انصار تيار سياسى بصورة شبه جماعية.

فى مثل هذا النموذج لايمكن وجود سلطات منفصلة، بل ان النظام ـ سواء كان يسيطر عليه حزب وحيد أولا ـ يحتكر لنفسه باسم الثورة أو باسم التقاليد ـ السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية. وحتى لو وجد فيه مجلس نيابى أيا كانت تسميته، فهو عادة لا يكون إلا بوقا للنظام، تنحصر وظيفته فى ممارسة النفاق الفج للحاكم، والتغنى بقيادته السياسية الملهمة، والمزايدة فى مجال تعقب الخصوم وملاحقتهم وعقابهم، والتصفيق للقرارات التى تصدر عن ممثلى النظام مهما تضاربت عبر الزمن، وأيا كانت النتائج الفادحة التى يمكن ان تترتب عليها، خصوصا فيما يتعلق بقرارات الحرب، التى قد تشن بغير أى دراسة، وبدون الالتزام بأى قواعد أخلاقية تتعلق بعلاقات الجوار، وضد كل الالتزامات والتعاقدات السياسية للنظام الذى سبق له أن أبرمها. كما حدث فى قرار الغزو العراقى للكويت.

النموذج الثانى هو نموذج التعددية السياسية المقيدة. وهذا النموذج طارئ على الساحة العربية. وهو فى الواقع محصلة تفاعلات شتى دولية واقليمية ومحلية، دفعت ببعض النظم السياسية العربية الى التحول من السلطوية الى التعددية السياسية المقيدة. ولعل أبرز الأمثلة لهذه النظم مصر والاردن وتونس والكويت. ونعنى بالتعددية المقيدة هنا أن النموذج

الديموقراطى الغربى هو الأساس ، غير انه فى التطبيـق ياخذ شكـلا مختلفا وهذا الشكل المختلف قد يتضمن قيودا على إنشاء الاحزاب السياسية، أو قوانين تحد من دائرة المشاركة السياسية، أو تتضمن قواعد استثنائية تضيق من مجالات الحريات العامة.

وهذا النموذج البازغ بما يتضمنه من محاولات إحياء المجتمع المدنى، وحرية الصحافة، وتوسيع دائرة حرية التعبير، وظهور جمعيات حقوق الإنسان، واسهام المنظمات غير الحكومية فى التنمية، وامتداد مجالات نشاطها الى كافة المجالات، ورفع الرقابة على المطبوعات والصحف، هو الأمل الذى يتعلق به المجتمع العربى للخروج من دائرة الاستبداد السياسى الذى ألقى بثقله على الجماهير العربية طوال العقود الماضية، وهو نموذج هش، لأنه يمكن ان يتعثر فى اطار الممارسة، نتيجة الأخطاء الجسيمة فى الحسابات السياسية كما حدث فى حالة الجزائر، والتى أوصلت النظام الجزائرى الى حالة من الشلل والعجز عن الحركة. ولعل الدرس الذى يمكن استخلاصه من حالة الجزائر، أنه لايمكن القفز مباشرة من السلطوية الى الليبرالية بغير إعداد المجتمع لهذه الخطوة الحاسمة، وبدون التدرج العقلانى الذى يحمى التطور الديمقراطى من الآثار المدمرة للغوغائية السياسية، وللتيارات الدينية المتطرفة والتى تتبنى فى الواقع نظريات فوضوية تهدف من ورائها الى قلب النظم السياسية وانشاء نظم سياسية دينية محلها، لن تكون إلا اعادة انتاج للنموذج الاستبدادى القديم، ولكن فى ثوب دينى. وهذا الاستبداد السياسى الدينى أخطر من الاستبداد القديم، لانه سيقوم على تكفير الخصوم، والطعن فى العقيدة، والتصفية الجسدية للخصوم استنادا الى فتاوى دينية ملفقة.

والنموذج الثالث والأخير هو نموذج النظم السياسية التى تقوم على أساس الشورى الاسلامية. ويتميز هذا النموذج بخصوصية بارزة، تتمثل فى الرفض القاطع لصور الديمقراطية الغربية، على أساس انها صيغة غربية مستوردة وتأسيس النظام على اساس الشورى الاسلامية. وهذا النموذج يتخذ صورا شتى فى التطبيق، نتيجة لاختلاف مصدر الشرعية السياسية لكل نظام. فهناك بعض النظم السياسية العربية التى تقع فى دائرة هذا النموذج تستمد شرعيتها من التقاليد، وبعضها الآخر كالسودان باعتباره الحالة البارزة، يستمد شرعيته من الانقلاب العسكرى. وليس المهم هنا ـ فى مجال التقييم ـ رفع شعار تطبيق الشريعة الاسلامية، أو الحكم على اساس الشورى، لأن المحك الحقيقى سيظل هو الممارسة الفعلية، وخصوصا فيما يتعلق باحتكار إصدار القرار، ومدى اتاحة الفرصة للمعارضة لكى تعبر عن نفسها، وحدود تطبيق مبدأ سيادة القانون، ووضع الحريات العامة، ودرجة احترام حقوق الانسان.

وهكذا يمكن أن نخلص من محاولتنا التنظير المباشر للواقع فى مجال الشرعية السياسية، الى نتيجة رئيسية مبناها ان مديح الذات او نقد الغير مهما كانت بلاغته، لن يغنى فى مجال إخفاء الواقع. ومن حسن الحظ انه ليس فى امكان اى نظام سياسى فى العالم ـ فى ظل ثورة الاتصالات ـ أن يقيم سورا حول نفسه، ليمارس الاستبداد السياسى بغير ان يفتضح أمره على مرأى من العالم.

خلاصة مانريد التركيز عليه فى نهاية السلسلة من المقالات التى خصصناها للتحليل النقدى للخطاب الخليجى، أنه ينبغى علينا المناقشة

الصريحة لسلبيات الممارسة العربية فى العقود الماضية، ليس بغرض الإدانة لنظام سياسى معين، ولا بهدف التشهير بحزب ما، ولا من اجل تضخيم الذات حين يتعرض الناقد للنظام السياسى الذى يمارس فى ظله، وانما بغرض التشخيص الدقيق للوضع العربى الراهن، الذى قد يبعث على التشاؤم، لولم نضعه فى السياق التاريخى لتطور الامة العربية.

وعلينا أن نتحلى بالشجاعة الادبية فى ممارسة النقد والتى تجعلنا لا نقنع فقط بالاعتراف بالاخطاء ولكن ان نتقدم خطوة أبعد لاعطائها التكييف الصحيح. من هنا تبدأ أولى الخطوات لصياغة مشروع حضارى عربى قادر على التفاعل مع القرن الحادى والعشرين.

(٣١)

هموم المثقف العربى
بين الالتزام المسئول والهروب من الاختيار

لايمكن أن ندرس ونحلل مسيرة التحديث العربى فى العقود الخمسة الماضية بغير التركيز على الأدوار الهامة التى قام بها المثقفون العرب، الذين تصدروا الصفوف فى النضال ضد الاستعمار والاحتلال، وفى مقاومة الاستبداد السياسى بكل صوره وأنماطه. وتعددت هذه الادوار، وتباينت عبر الزمن، وتصارعت، وتناقضت، وتقلب المثقفون مع تغير العهود، وقيام وسقوط النظم السياسية. فى عصر النضال ضد الاستعمار كان من السهولة بمكان تصنيف المثقفين، فى ضوء مواقفهم من قضية الاستقلال، وسلوكهم العملى فى الاشتراك فى النضال. وفى عصر الاستقلال الوطنى كان هناك ايضا مقياس يمكن على أساسه فرز المثقفين فى ضوء اتجاهاتهم الإيديولوجية ازاء القضايا الكبرى التى شغلت المجتمع العربى وهى قضايا الديمقراطية والتنمية والعدالة الاجتماعية والحفاظ على الاستقلال الوطنى.

* جريدة الاهرام ٨ /٢ /٣ /١٩٩٤م.

اما فى الوقت الراهن، حيث نعيش عصر التفكك الايديولوجى، والذى يكشف عنه الاحساس العميق لدى فئات واسعة من المثقفين العرب بأنه ضاع زمن اليقين وسادت موجات الشك العميق، فإن مهمة تصنيف أنماط المثقفين وتحديد مواقعهم على الخريطة السياسية والفكرية تصبح أكثر صعوبة.

الالتزام فى العصر الايديولوجى

يمكن القول ان القرن العشرين هو عصر ازدهار الايديولوجية بكل أنماطها. لقد تفاعلت فى ظله كل الإيديولوجيات السياسية من أقصى اليمين الى اقصى اليسار. شهد العالم تجليات الفوضوية والنظم الفاشية والنازية، والشيوعية والاشتراكية والليبرالية بكل اتجاهاتها. وكان من الطبيعى ان يتوزع المثقفون بين هذه التيارات جميعا . ولم يكن المثقفون العرب استثناء فى هذا المجال. فقد تاثروا تأثرا بالغا بصراع الافكار على الصعيد العالمى، ووصلت الى شواطئنا اغلب هذه التيارات الايديولوجية. حتى اننا لم نعدم فى الاربعينيات مجموعات ـ وان كانت متناثرة هنا وهناك ـ أعجبت بالافكار الفاشية والنازية. غير أنه لايمكن إنكار ان المثقفين العرب كانوا يمارسون ادوراهم على أرضية مختلفة تماما عن الأرضية الغربية التى مارس فيها المثقفون الغربيون أدوارهم. ويرجع الاختلاف أساسا إلى التاريخ الاجتماعى الفريد للدول الغربية، والذى يختلف تماما عن التاريخ الاجتماعى المتميز للدول العربية.

ولعل الفجوة التاريخية فى مسار التطور التى فصلتنا عن الغرب تعد من بين اهم عوامل التمايز. غير ان اهمها جميعا بغير شك هو ان المثقفين العرب حاولوا التصدى لتحديث المجتمع العربى، باقتباس منظومات فكرية

غربية كان لابد لها أن تحاول التكيف مع التراث السائد المستمد أساسا من الثقافة العربية الاسلامية. وهذه المحاولات تصاعدت فى بعض المراحل لتصبح صراعا مكشوفا اتسم فى بعض الاحيان بالحدة البالغة.

وقد ساعد الاستقطاب الفكرى الحاد فى اطار المباراة الإيديولوجية الكبرى التى سادت القرن العشرين بين الرأسمالية والشيوعية على ظهور نمط المثقف الملتزم، الذى يقوم التزامه على التفرقة الواضحة ـ وأحيانا الجامدة ـ بين الأبيض والأسود. لم يكن هناك مجال للألوان الرمادية، لأن المباراة كانت اقرب للصراع الدموى بين الحياة والموت، والرهان كان عظيما، والنتائج يمكن ان تكون بالغة الخطورة. ومن هنا وجدنا المثقف الماركسى الملتزم بالماركسية منهجا ونظرية. والمثقف الماركسى العربى كان عليه ان يخوض فى الواقع معركة مزدوجة: الدعوة والنضال لكى يسود منهجه ضد النهج الرأسمالى فى الهيمنة على المجتمع، وضد الفكر الليبرالى والمحافظ، وهو فى هذا لا يختلف فى الواقع عن زميله المفكر الماركسى الغربى، وبالإضافة الى ذلك الدعوة الى الماركسية فى مناخ ثقافى تقليدى محافظ سياسيا بحكم سيطرة كبار الملاك من اعضاء الطبقة البورجوازية العربية، وتقليدى فكريا بحكم سيطرة الافكار الدينية المستمدة من قراءات رجعية لمكونات الثقافة الاسلامية.

غير أننا وجدنا فى المقابل ايضا المثقف الاسلامى الذى بدأ بدوره بتحدى النموذج الغربى فى التحديث، وفى الدعوة إلى أن الاسلام ليس مناقضا للعلم، وأنه يمكن تحديثه ليصبح هو النموذج الذى على أساسه يتحقق تقدم المسلمين، وهذا الدور سيتصاعد بعد ذلك لنجد نمط المثقف الاسلامى الملتزم بإيديولوجية اسلامية نضالية، ربما كان من ينتمى الى

الإخوان المسلمين فى الثلاثينيات هو النموذج الاصلى له، والذى صيغت على غراره نماذج اخرى متعددة، تبنت ايديولوجيات اسلامية ووصلت فى الوقت الراهن الى حد التطرف، الذى اصبح للأسف أساسا للإرهاب العشوائى. وبالإضافة الى هذين النمطين سنجد المثقف الليبرالى وهاجسه الأساسى الحريات الاساسية، والممارسة الديمقراطية، وإن كان يمكن القول أن سمة المثقف الملتزم لا تظهر واضحة فى هذا النمط مثلما تظهر فى حالة المثقف الماركسى او الاسلامى، بحكم أن هذين النمطين كانا يندرجان ـ فى حالة المثقف الماركسى او الاسلامى ـ فى العادة فى اطار تنظيمات سياسية تفرض توجهاتها السياسية والفكرية على الأعضاء وتسائلهم فى حالات «الانحراف» وتضبط حركتهم فى مجال الممارسة العملية، ولا تفتح باب الاجتهاد الفكرى أو السياسى لأى عضو. كانت المسألة محكومة بدقة، بحكم الالتزام التنظيمى لكل من انضم الى هذه الاحزاب والحركات علنية كانت أو سرية.

فى العصر الإيديولوجى كان الاختيار سهلا، لأن المعسكرات الفكرية المتصارعة كانت واضحة المعالم محددة القسمات، وكان الالتزام ممارسة ضرورية وممكنة بغض النظر عن التضحيات الجسيمة التى دفعها المثقفون العرب من كافة الاتجاهات نتيجة لاختيارهم.

الهروب من الاختيار

غير أنه فى عصر التفكك الايديلوجى الذى نعيشه بعد نهاية الحرب الباردة، سقط الالتزام بصورته التقليدية التى شهدناها فى العقود الماضية الى درجة كبيرة، لأنه اصبح يكاد يكون من المستحيل ـ بعد دوى الانهيارات

السياسية الكبرى - على المثقف الاشتراكى الملتزم ان يغمض عينيه عن الجوانب السلبية العميقة فى الممارسات السياسية التى تمت عبر عقود عديدة، فى المعسكر الاشتراكى على سبيل المثال. ومن هنا يمر المثقفون العرب الاشتراكيون بمرحلة تتسم بالنقد الذاتى، ومحاولة تطوير مشروعهم الفكرى والسياسى فى ظروف بالغة الصعوبة. وفى نفس الوقت يستمد المثقف الاسلامى مما حدث - سواء على الصعيد العالمى - أو مما يحدث على الصعيد العربى وخصوصا فيما يتعلق بتصاعد الحركات الاسلامية المتطرفة، وتحديها للسلطة فى بلاد عربية متعددة، نفسا جديدا، لكى يثبت من خلال الدعوة والممارسة ان الإيديولوجية الإسلامية التى يتبناها، أيا كانت اتجاهاتها، هى الأجدر بالاتباع، فى عالم تساقطت فيه على الصعيد العالمى إيديولوجيات منافسة متعددة.

غير ان المناخ الثقافى العربى أفرز فى السنوات الاخيرة، نتيجة تفاعل عوامل شتى، أنماطا سلوكية جديدة للمثقفين، الذين فى محاولاتهم التكيف مع المتغيرات الدولية والإقليمية والمحلية سلكوا مسالك شتى، تحتاج الى بعض التأمل. فمنهم من تحول تحولا فجائيا من الماركسية فى أشد صورها تزمتا الى الإسلام السياسى فى أشد صورة تطرفا! ومنهم من كان مؤمنا بالاشتراكية فى صيغتها الناصرية، واذا به فى عهد الانفتاح الاقتصادى يتخلى عن كل قناعاته السابقة، ويصبح من اكبر المروجين للرأسمالية ولأوهام آلية السوق السحرية التى ستحل أشد مشكلات المجتمع المصرى جسامة! وبعضهم ممن كانوا يتصدرون مسيرة الفكر القومى تحولوا ليصبحوا أدوات للفكر الإقليمى، ومروجين لمقولة نهاية عصر القومية العربية! وعدد منهم ممن زعموا من قبل أن حياتهم وقف على العمل للصالح الوطنى

والقومى العام، وإذا بهم يتحولون ليصبحوا سماسرة أفكار، وتجارا يبيعون مهاراتهم البحثية فى سوق النخاسة الفكرى، ويتقاضون الثمن باهظا، تحت شعار إذا لم تستطع أن تصنع الثورة فلتراكم الثروة!

ولعل أبرز هذه الممارسات هذه الايام، هى الهروب من الاختيار تحت شعار الوسطية! وبعض هؤلاء ـ فى المعركة التى نخوضها ضد التطرف والارهاب العشوائى ـ يدعى الحكمة، ويتوقف عن إصدار الحكم، ويبدو كما لو كان يلتمس الاعذار لأصحاب الفكر المتطرف. وهو فى هذا المجال يتبنى مزاعم لاتقوم على أساس تاريخى، منها مثلا ان هناك تطرفا علمانيا يقابل التطرف الدينى، أو ان الوسطية كانت هى الخيط الذهبى الذى ميز التاريخ الاجتماعى منذ اقدم العصور حتى الآن، أو أن صندوق الانتخابات هو الذى ينبغى أن يكون الفيصل فى الحكم بين أصحاب الدعوات السياسية المتصارعة، بغير تقدير موضوعى لطبيعة المرحلة التى يمر بها المجتمع المصرى فى الوقت الراهن، والتى تتسم بسيادة امراض التخلف الفكرى، والغوغائية السياسية.

الهروب من الاختيار هو أحد آليات بعض المثقفين العرب هذه الايام، ونحن لا نصادر على حق اى مثقف فى ان يتبنى الوجهة التى يرتضيها. ولكن لابد أن نؤكد أنه فى اللحظات الحاسمة فى تاريخ المجتمعات، لا يمكن لمن يهرب من الاختيار أن يؤثر على المجرى الرئيسى للاحداث، لأنه سيعيش دائما على الهامش.

هل كان ممكنا قبل ثورة ١٩٥٢ فى مصر اتخاذ موقف وسطى بين الاستغلال الطبقى لجماهير الشعب المصرى وبين مطلب العدالة

الاجتماعية؟ وهل ممكن الآن اتخاذ موقف وسطى من تيارات التطرف والإرهاب العشوائى الذى يهدف فى الواقع الى تقويض أسس المجتمع المدنى وإنشاء دولة دينية تقضى على كل الحريات السياسية؟ وهل يمكن حقا باسم الديمقراطية فتح الطريق امام قوى التخلف صاحبة الثقافة المنغلقة لكى تقضى على كل مكتسبات العقل المصرى بعد قرنين من التنوير؟

أسئلة متعددة لايمكن لمن آثروا الهروب من الاختيار الإجابة عليها.

وفى تقديرنا أن الاختيار لا يعنى بالضرورة زيادة معدلات الاستقطاب الايديولوجى فى المجتمع. بل اننا نزعم بأن الاختيار الحاسم يقع فى صلب العملية الديموقراطية ذاتها.

ولو نظرنا للديموقراطية باعتبارها أسلوبا للحياة، لأدركنا أهمية بناء شخصية الفرد من وجهة النظر الفكرية بطريقة نقدية تسمح له بالاختيار الرشيد بين البدائل، وتتيح له ممارسة النقد لما يطرح عليه من أفكار.

والمرض الخبيث الذى يسرى فى جنبات المجتمع المصرى فى الوقت الراهن، ويجعل قطاعات واسعة من الشباب تقع أسرى التخلف الفكرى مرده فى الواقع إلى فشل نظام التعليم، ومؤسسات التنشئة الاجتماعية والسياسية عموما فى بناء العقلية النقدية الناضجة التى تتيح للفرد أن يناقش ما يعرض عليه من أفكار وأن يقبل أو يرفض على أساس.

غير ان أهمية الاختيار على المستوى الاستراتيجى الفكرى ـ ان صح التعبير ـ انه هو الذى سيسمح للفرد بأن يتبنى منظـومة متماسكة من القيم تسمح له بالدفاع عنها بشكل متسق عبر الزمن، وحتى لايتذبذب فى مواقفه رفضا وقبولا من حين لآخر.

وفى النهاية يمكن القول أن الهروب من الاختيار، سواء اتخذ شعار الوسطية أو غيره من الشعارات المرواغة، معناها ببساطة أن المثقف قد استقال من أداء وظيفته النقدية. نحن فى حاجة الى من يدافعون عن قيم التنوير الحقيقية، والتى فى الوقت الذى تؤكد فيه أن من حق كل صاحب رأى ان يعرض له بحرية، وأن يدعو الناس لاتباعه، فإنها ترفض رفضا قاطعا استخدام العنف المادى، والارهاب الفكرى.

(٣٢)

التعليم العربى والمستقبل

هناك إجماع بين العلماء الاجتماعيين العرب على ان المجتمع العربى يواجه تحديات بالغة الخطورة وهو على مشارف القرن الحادى والعشرين. وإذا تركنا جانبا السلبيات الخطيرة لظاهرة التشرذم السياسى والتى تعمقت بعد كارثة حرب الخليج، فيمكن القول أنه ـ من الناحية الاجتماعية ـ هناك ضرورة لإعداد المجتمع العربى لكى يستقبل التطورات البالغة العمق التى ستأتى مصاحبة للقرن القادم. وهذا القرن القادم سيشهد ـ بدون أدنى شك ـ تعميقا للثورة العلمية والتكنولوجية التى برزت آثارها فى العقود الأخيرة من القرن العشرين. وإذا تتبعنا الآفاق التكنولوجية الواسعة التى تتشكل الآن بطريقة متسارعة، لأدركنا أن الإنسان فى المستقبل القريب سيعيش فى بيئة اجتماعية مختلفة تماما عن البيئة التى عاش فيها حتى الآن. لقد نشر مؤخرا عن قيام شركة أمريكية جديدة للإلكترونيات ستنشئ نظاما للاتصالات، ستسمح للمشترك فيه أن يتصل بكل مراكز المعلومات

* جريدة الاهرام ٤ / ٤ / ١٩٩٤م.

العالمية، بشكل مباشر، وبطريقة لا تسمح لأى حكومة أو هيئة أن تراقبها أو تفرض قيودا عليها. وهو نظام يختلف كيفيا عن الأنظمة المتطورة حاليا. واذا أضفنا الى هذا ابتكار نظرية تكنولوجية جديدة يطلق عليها «التانوتكنولوجى» تقوم على أساس تصنيع خلايا متناهية الصغر تقوم بآلاف الوظائف التى كانت تقوم بها من قبل عشرات الأجهزة، لأدركنا أننا سنشهد فى العقود القادمة تطورات غير مسبوقة، ستؤثر على أنماط التفكير السائدة، بل وستغير كيفيا من الوظائف التقليدية التى كان يقوم بها العقل الإنسانى.

ما هو المدخل المناسب الذى يسمح للمجتمع العربى أن يعد نفسه لمجرد استقبال آثار هذه الثورة الكبرى، ولا نقول المشاركة فى صنعها والإبداع فى مجالاتها؟ هناك اتفاق على أن تحديث التعليم العربى والنهوض به هو المدخل الأساسى لأى تطوير اجتماعى عربى يهدف الى التفاعل الايجابى مع معطيات الثورة العلمية والتكنولوجية.

تشخيص الوضع الراهن

ولا يمكن الحديث عن تطوير التعليم العربى بغير تشخيص دقيق للوضع الراهن، حتى يكون ذلك نقطة الانطلاق نحو استشراف المستقبل. وقد قام بجهد أساسى فى هذا المجال منتدى الفكر العربى فى عمان، والذى قام بإجراء مشروع بحثى طموح، لدراسة كل الجوانب المتعلقة بالتعليم العربى. وصدرت فى إطار هذا المشروع دراسات شتى تفاوتت تفاوتا كبيرا فى قيمتها العلمية. فبعضها كان مجرد إعادة إنتاج للمادة المتاحة، وبعضها الآخر عبارة عن دراسات مكررة لا جديد فيها ولا إبداع. وحتى التقرير التلخيصى الذى حاول أن يؤلف بين نتائج البحوث الأساسية فشل فى أن يقدم صورة واضحة للإنجاز الذى حققه المشروع، لأنه كتب بشكل

متعجل مما أدى بالإجحاف بحق بعض الباحثين الذين قدموا دراسات أصيلة كان ينبغى أن تبرز. وأيا ما كان الأمر، فيمكن القول أنه من أبرز إصدارات هذا المشروع الكتاب الذى أعده الدكتور ضياء الدين زاهر ونشر بعنوان «كيف تفكر النخبة العربية فى تعليم المستقبل» ؟ والمؤلف من علماء التربية المصريين الشباب الذين يتسمون بتملك ناصية المنهج بالإضافة إلى قدرته الفائقة على صياغة رؤى متكاملة عن مشكلات التربية والتعليم فى الوطن العربى. والدكتور زاهر سبق أن لفت الأنظار إليه ببحث أساسى فى سوسيولوجيا العلم موضوعه: الإنتاجية العلمية لأعضاء هيئة التدريس بجامعات الخليج العربى، ونشر بالاشتراك مع الدكتور محيى الدين شعبان توجه. ويبقى السؤال: كيف شخص الدكتور زاهر الوضع الراهن للتعليم العربى؟ فى مقدمة البحث حرص المؤلف على تعداد ما أطلق عليه «خطايا التعليم العربى السبع» والتى يراها تنحصر فيما يلى:

* الخطيئة الأولى هى التنمية التربوية المشوهة. ويقصد بذلك أن واضعى السياسات التعليمية منذ الستينيات الذى شغلوا أنفسهم باستيعاب الطلب المتزايد على التعليم فشلوا فى تحقيق أهدافهم فى مجال التوسع الكمى، وأخطر من ذلك فى المجال الكيفى. فقد عجز التعليم عن تعظيم العائد الاجتماعى، وفشل فى الاستجابة لأسواق العمل العربية. ومن بين مؤشرات الفشل المهمة النقص الكبير فى الفئة البشرية المحركة للتقدم والتنمية من الرواد العاملين فى البحث العلمى الأكاديمى حيث وصل عددهم الى ٥٠٠٠ شخص فى الوطن العربى عام ١٩٨٥ بنسبة ٠,٠٠١٪ من قوة العمل العربية، فى حين نجد أن عددهم قد وصل الى ١٠٠ ألف شخص فى الولايات المتحدة الأمريكية من بين حوالى مائة مليون عامل أى بنسبة ٠,٠١٪ من قوة العمل. كما أن فئة القوى العاملة من المبدعين والمخترعين

الذين يتمتعون بقدرات تقنية عالية لاتزيد على مائة مبدع أو مخترع فى الوطن العربى بأكمله، فى حين تبلغ نسبتها ١٪ فى الدول الصناعية المتقدمة.

* الخطيئة الثانية هى تفاقم الفجوة بين الخطابين الرسمى والواقعى. وإذا كان الخطاب الرسمى يدعو إلى استقلالية التعليم وديمقراطيته وضرورة ربط المتعلم ببيئته ومجتمعه، وتفجير طاقات الإنسان العربى وتنمية التفكير العلمى والنقدى والتحليلى، فإن الممارسة الواقعية بعيدة تماما من تحقيق هذه الأهداف.

* الخطيئة الثالثة أن التعليم العربى لم ينجح حتى الآن، بالرغم من انجازاته الكمية أن يحقق ديمقراطية التعليم، فهو مازال - فى كثير من الحالات - تعليما للنخب والمحظوظين. فهناك عدم تكافؤ للفرص والحظوظ التعليمية بين المناطق والطبقات الاجتماعية، وبين الذكور والاناث.

* الخطيئة الرابعة هى ارتفاع التكلفة مع انخفاض المردود.

* الخطيئة الخامسة هى تنمية البطالة. فقد لاحظ بعض الباحثين الثقات ضعف مقدرة النظم التعليمية والتدريبية على تطوير الأطر التعليمية والفنية القادرة على الانتاج. بالإضافة الى فشل التعليم فى الإعداد الكمى والكيفى المناسب للقوة العاملة العربية.

* الخطيئة السادسة هى تهافت محتوى التعليم، والذى مازال زاخرا بالصراع المستمر بين القديم والجديد من المفاهيم والاتجاهات والأنظمة، وعاجزا عن التأليف الخلاق بين العناصر المختلفة.

* الخطيئة السابعة والأخيرة هى غياب التخطيط المستقبلى للتعليم.

ومن هنا عنى هذا البحث أن يبحث بشكل منهجى رؤية النخبة العربية لمستقبل التعليم فى الوطن العربى. والواقع أن بحوث الاستشراف تواجه تحديات نظرية ومنهجية متعددة. فبالإضافة الى ضرورة استخدام المنهج المناسب، يثار سؤال يدور حول أنه ليس ثمة مستقبل واحد، وإنما مستقبلات عديدة تتراوح بين المحتمل والممكن والمفضل مشروطة بظروف وعوامل تاريخية مجتمعية وحضارية.

والتحدى الثالث يدور حول ضرورة دراسة المستقبل من خلال عدسات مختلفة التخصصات وأن تكون معاينته فى فترات مختلفة من الزمن. وقد اختار الباحث أسلوبا شهيرا فى الدراسات الاجتماعية هو أسلوب دلفاى Delfhi، وهو يستخدم فى تنظيم وصقل وزيادة الاجماع والاتساق بين الخبراء فى مجال ما بشأن قرار أو قضية ما فى المستقبل. وفى التطبيق يمارس هذا الأسلوب من خلال صياغة استمارة بحث تضم مجموعة مترابطة من الأسئلة يستطلع على أساسها آراء مجموعة من الخبراء فى قضية ما، ثم تحلل الاجابات وعلى أساسها تصاغ استمارة بحث جديدة ترسل لمجموعة أخرى، وتحلل الاجابات، وتعاد الصياغة مرة ثالثة، وهكذا من خلال جولات متعددة من استطلاع آراء الخبراء، يمكن الوصول إلى خريطة متكاملة لآراء الخبراء بشأن القضية المطروحة للبحث، وتوقعاتهم بالنسبة للمستقبل.

وقد قام الدكتور ضياء الدين بأربع جولات كاملة مطبقا هذا الأسلوب، واستطاع فى الجولة الثالثة أن يحدد ست مسائل رئيسية استطلعت بشأنها

عينة من النخبة العربية وهى: اهداف التعليم، مضمون التعليم، تنظيم التعليم، ادارة التعليم، مهنة التعليم واعداد المعلم، القيم المجتمعية المستقبلية.

أما الجولة الرابعة فقد توجهت إلى عينة مختارة جدا من أصحاب القرار والتأثير فى السياسات التعليمية وشملت هذه العينة وزراء ستة مجالات مجمعية هى: التعليم، والتعليم العالى، والبحث العلمى، والدفاع والثقافة والاعلام والاقتصاد، والصناعة فى الأقطار العربية. وكذلك أعضاء اللجنة الاستشارية للمشروع التى تضم عددا من كبار القيادات فى مجالات عربية متنوعة. وقد طلب منهم ابداء الرأى بشأن تصوراتهم المستقبلية لقضايا التعليم الست السابق الاشارة اليها، وذلك فى ضوء سيناريوهات ثلاثة للمستقبل العربى خلال العقود القادمة:

السيناريو الأول وهو يفترض استمرار الأوضاع العربية الراهنة والتى تتسم بالتردى. السيناريو الثانى وهو يقوم على أساس احتمال اصلاح الأحوال العربية.، السيناريو الثالث وهو يقوم على أساس نجاح محاولات تحقيق الوحدة العربية، وقد طلب من المشاركين ابداء الرأى بشأن تصوراتهم المستقبلية لقضايا التعليم الست السابق ذكرها.

ولا يتسع المقام للاستعراض التفصيلى لنتائج هذا البحث الهام الذى يكشف بدقة عن وعى النخبة العربية بالمستقبل. ولكن يمكن القول أن البحث استطاع أن يضع يده على قائمة بأكثر من خمسين مشكلة وتحديا مستقبليا أمكن تصنيفها الى ثمانى مجموعات رئيسية هى: تحديات اقتصادية وتكنولوجية، وتحديات المسألة الاجتماعية، وتحديات ديموجرافية وبيئية، التبعية والاستعمار الجديد، والأمن الوطنى والتهديدات الخارجية،

والمسألة القومية الوحدوية، والمسألة التعليمية، والمسألة الديمقراطية والمشاركة الجماهيرية. وفى النهاية يمكن القول ان استعراضنا لهذا البحث الهام، الذى قام به د. ضياء الدين زاهر ليس سوى محاولة لكى نلفت النظر الى أهميته القصوى فى مجال التجديد المنهجى، وفى ميدان المعرفة العلمية باتجاهات النخبة العربية ازاء قضية محورية هى التعليم العربى.

وهو بهذا البحث يضيف إضافة هامة الى تراث علماء التربية المصريين الشباب، الذين تميزوا فى السنوات الاخيرة بدراساتهم النقدية للتعليم، والتى فى ضوئها نرجو أن نؤسس تعليما أفضل للأجيال العربية الصاعدة.

(٣٣)

خطاب الحالة الإسلامية

استراتيجية الخفاء والتجلى

آثر عدد من الكتاب الإسلاميين فى سبيل زيادة الغموض المتعمد حول توجهات تيار الإسلام السياسى، أن يستعملوا مصطلحا جديدا للإشارة الى مجموعة متناثرة من الأفكار والرؤى والاجتهادات والأحداث والوقائع هو مصطلح «الحالة الاسلامية».

وهذا المصطلح البازغ لايدل بذاته على مضمون محدد. و استراتيجية الغموض فى خطاب أصحاب الإسلام السياسى لا تصطنع من قبيل الصدفة، بل إنها متعمدة تماما، هروبا من الإجابة القاطعة على عديد من الأسئلة التى تطرح عليهم.

وهذه الاستراتيجية لها جذور قديمة فى الصيغة الفكرية لفكر جماعة الاخوان المسلمين، والتى رفعت شعارات فضفاضة تتحدث عن النهوض بالأمة وإحياء تراث الإسلام، بغير تحديد واضح لتوجهاتها السياسية والاقتصادية والثقافية.

---

* جريدة الاهرام ١١ / ٤ / ١٩٩٤م.

ويمكن القول إن هذه الاستراتيجية فى وقتها، ونعنى فى أواخر العشرينات والثلاثينات، كانت محاولة ذكية لتلافى التحديد الإيديولوجى القاطع، مما من شأنه ان يجعل الأنصار يتوافدون انجذابا لشعارات عامة جذابة، لا تحمل بالضرورة مضامين طبقية محددة، ولا توجهات سياسية قاطعة، غير أن ماصلح فى الثلاثينات والأربعينات لايمكن أن يصلح فى الوقت الراهن. فقد وصلنا مع الحالة الإسلامية بتعبير أنصار تيار الإسلام السياسى الى نقطة فاصلة، لاتحتمل الغموض المتعمد، ولا تغنى فيها كل محاولات التخفى والغموض.

الدفاع المراوغ عن الإرهاب

وقد لجأ التيار المعتدل من أنصار الإسلام السياسى الى حيل شتى للدفاع عن الفكر المتطرف، وتبرير لجوء الجماعات الإسلامية الى الإرهاب. ومن بين هذه الحيل التأكيد على أن الجماعات الإرهابية تمثل استثناء فى تيار الإسلام السياسى، وليس القاعدة. واذا كان هذا صحيحا فلماذا لم يلجأ دعاة هذا التيار الى النقد التفصيلى للطروحات المشوهة للإسلام التى ينطلق منها الإرهابيون، ولماذا لم يصدروا إدانات واضحة وصريحة وقاطعة لأحداث العنف والإرهاب؟

ويبدو اتساق أنصار التيار المعتدل المزعومون مع أنفسهم فى تعليقاتهم على الشهادة الخطيرة التى أدلى بها عبد الباقى الأمير الإرهابى التائب على شاشة التليفزيون، والتى أحدثت صدى عميقا لدى ملايين المشاهدين. ذلك أنه لأول مرة يتم تشريح ظاهرة الإرهاب بكل أبعادها الفكرية والسياسية والسلوكية والدينية، ليس من خلال خطاب مجرد، وإنما عن طريق سرد قصة حياة حافلة بالوقائع والأحداث. وقد بلغ من غباء بعض أنصار تيار

الإسلام السياسى، أنهم فى محاولة يائسة لتحييد آثار هذه الشهادة شككوا فى مصداقية الرجل على أساس أنه عميل للمباحث! وقد صدق الأستاذ صلاح منتصر فى عموده اليومى فى الأهرام حين تساءل: وعلى افتراض أن الرجل عميل للمباحث، فالسؤال الأهم هو: هل ماحكاه يصور وقائع حقيقية أم لا؟ ولكن الرغبة العمياء فى الدفاع عن الإرهاب، هى التى دفعت هذه الأقلام فى جريدة الشعب الى هذا المنزلق، والذى يكشف بوضوح شديد عما أطلقنا عليه الدفاع المراوغ عن الإرهاب.

ومن الحيل الأخرى الادعاء بأن مواجهة الحكومة للإرهاب، تتضمن هجوما على الحالة الإسلامية ذاتها، بما تتضمنه من تبنى الطروحات الإسلامية كأساس لتغيير طبيعة الدولة والمجتمع. وليس هذا صحيحا، لأن الحكومة فى الواقع بكل أجهزتها لاتحاصر أى فرد أو جماعة تتبنى هذه الطروحات. فالساحة العامة واسعة وعريضة، يمارس فيها المتدينون شعائرهم، ويرفعون أصواتهم بالدعوة الإسلامية فى حرية. ولكن حين يتحول بعض المواطنين الى ارهابيين باسم الإسلام، فإن مسئولية الحكومة أن تواجه هذا الإرهاب من خلال التطبيق الدقيق للقانون، حماية لأمن المجتمع واستقراره. وترتفع أصوات المعتدلين المزعومين من أنصار تيار الإسلام السياسى منادين بأهمية كفالة حقوق الإنسان للمقبوض عليهم من الإرهابيين، وضد المحاكم العسكرية. وإذا كنا نشدد دائما على التطبيق الدقيق لمبدأ سيادة القانون، وندين التعذيب الذى قد يمارس ضد أى مواطن أيا كانت اتجاهاته، وندعو إلى توفير كافة الضمانات القانونية للمتهمين، حتى لو حوكموا أمام المحاكم العسكرية، الا أننا فى نفس الوقت كنا ننتظر من دعاة «الحالة الإسلامية» إدانة قاطعة للإرهاب، ودعوة صريحة لاحترام حقوق الإنسان

المصرى الذى يقع كل يوم ضحية الإرهاب العشوائى، سواء كان هذا الإنسان من رجال الأمن أو من المواطنين العاديين. ولكن أصواتهم ترتفع بشدة دفاعا عن حقوق الإرهابيين وتخفت تماما فيما يتعلق بحق المواطن المصرى فى أن يعيش آمنا على رزقه وحياته.

الحالة الإسلامية من منظور مقارن

يتحدث المعتدلون من أنصار الإسلام عن نجاح «الحالة الإسلامية» فى الجزائر والسودان. فيما يتعلق بالجزائر يتحدثون عن اكتساح التيار الإسلامى للساحة السياسية، بدليل نجاحهم فى الدورة الأولى للانتخابات. وهم حين يتطرقون لأحداث العنف الإرهابى التى تمارسها جبهة الانقاذ الإسلامية فى الجزائر ضد رجال الأمن والكتاب والمثقفين والصحفيين فهم يتوقفون عن إدانتها، بل إنهم ـ أبعد من هذا ـ يرفضون وصف أفعال العنف التى تمارسها الجبهة بالإرهاب، بل يعتبرونها ثورة مسلحة ضد السلطة. ولكنهم حتى فى هذا الوصف البائس فإنهم لا يعطون أى تبرير لحوادث الاغتيال الوحشية لعشرات من المثقفين والكتاب والفنانين الجزائريين الذى يمثلون فى الواقع عقل وضمير الشعب الجزائرى. وحتى ولوكانت هناك خلافات سياسية بين الجبهة وهذا الفريق من مثقفى الجزائر على أساس أنهم علمانيون ينادون بفصل الدين عن الدولة، هل يعنى هذا ممارسة الحوار معهم عن طريق قتلهم بالرصاص؟ أنصار الحالة الإسلامية يصمتون صمتا مريبا فيما يتعلق بالإرهاب الإسلامى فى الجزائر. ولكنهم من ناحية أخرى تعلو أصواتهم بتمجيد الحالة الإسلامية فى السودان. ولهم تاريخ فى الإشادة بتطبيق الشريعة الإسلامية فى السودان، والتى قررها الرئيس السودانى السابق

جعفر نميرى. فقد أرسل أنصار الإسلام السياسى المعتدلون وفدا الى الخرطوم لتهنئة الرئيس السابق وعادوا ليشيدوا بالقرار، وبدون أن يولوا أى اعتبار للسياق الاجتماعى والاقتصادى والسياسى الذى تم فيه تطبيق الشريعة. ومارس الرئيس السابق نميرى تطبيق الشريعة الإسلامية فى جو من الفساد السياسى الشامل، وتم التركيز على قطع أيدى اللصوص، تطبيقا للحدود الشرعية، وكأن تطبيق الشريعة لايحصل بغير تطبيق الحدود، مع أن شروط تطبيقها ـ كما هو معروف ـ بالغة الصعوبة، بالإضافة الى أن الشريعة الإسلامية السمحاء تركز تركيزا شديدا على كفالة العدالة الاجتماعية للناس، فى إطار من الحرية التى تحكمها القيم الإسلامية الرفيعة. وبالرغم من أن هذه القيم لم تجد طريقها الى التطبيق فى كثير من مراحل التاريخ الإسلامى نتيجة لفساد الحكام، الا أنه يمكن القول أنه فى أى دعوة معاصرة لتطبيق الشريعة الإسلامية ـ أيا كان التعريف الذى نعطيه لهذا التطبيق ـ لابد من توافر شروط أساسية سياسية واقتصادية واجتماعية، حتى لا يكون تطبيق الشريعة الإسلامية سلاحا مشهرا من قبل حكام فاسدين موجها أساسا لقمع الحريات العامة وتقنين استغلال الشعوب.

وحين قامت مجموعة من الضباط السودانيين بانقلاب عسكرى على النظام السياسى الليبرالى، بقيادة الجبهة الإسلامية التى يتزعمها الترابى، تم القضاء التام على التعددية السياسية، وألغيت كافة الأحزاب السياسية، وأعلنت الأحكام العرفية، بل وفرض حظر التجول الدائم على الشعب السودانى عدة ساعات كل يوم. وفى ظل الممارسة التى قامت بها الجبهة الإسلامية، يمكن القول أنه بطل الخفاء وظهر تجلى الحالة الإسلامية فى صورتها الحقيقية وبدون أقنعة. فقد فرضت على الشعب السودانى صورة

من صور المؤتمرات الجماهيرية التى يمارس فيها الكلام السياسى تحت سيطرة قيادات الجبهة بدعوى المشاركة السياسية. وتشكلت ميليشيات عسكرية بدعوى الجهاد ضد أعداء النظام. وسيطرت عناصر الجبهة على مقدرات الاقتصاد السوداني. وتمت الممارسة السياسية والاقتصادية فى جو من الفوضى والتسيب والفساد. وتم قهر الشعب السودانى وخرق كافة قواعد حقوق الإنسان. ومع كل هذه الممارسات الإرهابية فإن تيار الإسلام السياسى المعتدل لم يتوقف عن اعتبار النظام الإسلامى نموذجا ينبغى أن يحتذى فى السياسة والاقتصاد والسياسة. اذا كان النموذج السودانى هو الصورة المثلى لتطبيق الإسلام، فمعنى ذلك بكل وضوح، أن هذا هو المشروع الإسلامى الذى تروج له أصوات تيار الإسلام السياسى ممن يرتدون عباءة الاعتدال، لو أتيح لهم الوصول الى الحكم فى أى قطر عربى.

قضاء على التعددية السياسية، وقضاء مبرم على حرية التفكير والتعبير، واختفاء مبدأ سيادة القانون، ورفض آلية الانتخابات كأساس لتداول الأحزاب السياسية السلطة، وتبنى منظور مغلق فى المجالات الثقافية والاجتماعية، وافتعال المعارك مع العالم، وتصدير الإرهاب الى الدول العربية المجاورة، اذا لم تكن هذه هى العناصر الحقيقية للمشروع الإسلامى الذى يدعو له أصحاب تيار الإسلام السياسى، فماهى عناصر مشروعهم؟

أليسوا هم الذين يشنون حملة ارهابية ضد العلمانية وأنصارها على أساس أنها تدعو للفصل بين الدين والدولة؟ وأليسوا هم الذين يطلقون على الحكام «الطواغيت»، على أساس تطبيقهم لمبدأ الحاكمية لله؟ وأليسوا هم الذين يمارسون الإرهاب الفكرى بتكفير الخصوم، واصدار الفتاوى؟

وأليسوا هم الذين يدعون لولاية الفقيه على الطريقة السنية بالرغم من تأكيدهم أنه لا كهانة فى الإسلام؟

اذا لم يكن هذا كله صحيحا، فلماذا لا يتقدم أنصار خطاب الحالة الإسلامية، ببيان عناصر مشروعهم الذى يدعون اليه فى المجال السياسى والاقتصادى والثقافى؟ لقد سقطت استراتيجية الخفاء، وبرزت وجوه التجلى، بعد أن سقطت الأقنعة، من خلال الدفاع المراوغ عن الإرهاب من ناحية، وعن طريق تمجيد النموذج السودانى من ناحية أخرى. غير أن كشف المستور فى هذا الخطاب المرواغ لايكفى، بل لابد للمثقفين المصريين الذين يؤمنون بحق الإنسان المصرى فى أن يعيش حرا آمنا على رزقه وحياته أن يتوحدوا فى جبهة واحدة، ليس لمجابهة الإرهاب فقط، وانما ليصوغوا مشروع المستقبل لمصر: عقلانية وديمقراطية وتفتحا على العالم، تأخذ وتعطى بلا عقد وتتيح الفرصة للجماهير العريضة أن تحقق آمالها فى العدالة الاجتماعية فى إطار من الحرية الشاملة التى تسمح بازدهار الشخصية الإنسانية.

(٣٤)

حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية

يدخل فى الوقت الراهن موضوع حقوق الإنسان مرحلة حاسمة من مراحل تطوره بعد سقوط النظام العالمى الثنائى القطبية. ونعرف جميعا أن حقوق الإنسان استخدمت من قبل الولايات المتحدة الامريكية فى عصر الحرب الباردة كسلاح تشهيرى ـ إن صح التعبير ـ ضد المجتمعات الاشتراكية الشمولية وعلى رأسها الاتحاد السوفيتى. وقد أعطى الاتحاد السوفيتى ـ قبل انهياره ـ للعالم الغربى الرأسمالى ذرائع متعددة لكى يصبح ضحية التشهير المتعمد. ذلك أن النظام الشمولى بادعائه التركيز أساسا على الحاجات الأساسية للجماهير، نزع إلى قمع الحريات السياسية الأساسية، كحرية التنظيم وحرية التفكير والتعبير. ولذلك نشأت فى العقود الأخيرة فئة من المثقفين السوفيت الذين مارسوا النقد للممارسات الخاطئة للنظام السوفيتى، ولكن النظام لم يتسامح مع نقدهم المشروع والصحيح على وجه الإطلاق، وإنما مارس سياسة المطاردة والملاحقة لهم، بل ونفيهم فى أماكن

---

* جريدة الاهرام ١٨ / ٤ / ١٩٩٤م.

قصية، وأصبح يطلق عليهم المنشقون. وربما كان عالم الذرة السوفيتى الشهير زخاروف هو رمز هذه الفئة من المثقفين السوفيت الذين مارسوا النقد من داخل النظام فى الواقع. ذلك أنهم لم يكونوا بالضرورة أعداء للماركسية، أو عملاء للغرب كما كانت تدعى الأجهزة البوليسية السوفيتية، ولكنهم كانوا أحرص على النظام السوفيتى من القائمين على ادارته والمهيمنين عليه فى الواقع! لقد كانوا يريدون اقالة النظام من عثراته، وانتشاله من وهدة جمود التخطيط الاقتصادى المركزى، ودفعه إلى مزيد من الانفتاح السياسى، لتوسيع رقعة المشاركة، وإتاحة الفرصة لصراع الرأى والرأى الآخر، حتى لا يستبد بعملية صنع القرار، حفنة من البيروقراطيين الحزبيين، والتكنوقراط، الذين بعدت بهم الشقة عن الواقع الاجتماعى، بكل ما يضطرم به من صراعات، وما يدور فى جنباته من توترات وأزمات.

ونتيجة لكل القيود التى فرضتها الأجهزة البوليسية السوفيتية على حريةتعبير المثقفين عن أنفسهم، لجأوا إلى النشر المحدود لمقالاتهم وبحوثهم وتبادلوها سرا، وأصبح يطلق على هذه الكتابات باللغة الروسية كلمة أصبحت شهيرة فى الغرب ذاته، الذى هربت إليه هذه الكتابات وترجمت إلى اللغة الانجليزية، وهى كلمة «زاميسدات». ومن يطالع هذه الكتابات الآن يوقن أن هذه الفئة من المثقفين السوفيت «المنشقين» كانوا على وعى تام بأن النظام السوفيتى يتآكل ببطء، وأن نهايته وشيكة. وهؤلاء المثقفون لم يقنعوا فى كتاباتهم بنقد السلبيات، ولكنهم قدموا رؤى سياسية متقدمة، تقوم على الاشتراكية الديمقراطية باعتبارها الأساس الجديد الذى يمكن على أساسه أن تتجدد الماركسية فى النظرية والتطبيق.

ونجد فى هذا الإطار أن حقوق الإنسان، وخصوصا حقه فى حرية التعبير كانت تشغل حيزا أساسيا فى هذا التفكير المستقبلى، الذى لم يتح له

للأسف أن يرى النور فى التنفيذ، لأن انهيار الاتحاد السوفيتى الذى ظهر مفاجئا وصارخا، قطع الطريق على تجديد النظام السياسى بطريقة تدريجية وخلاقة، وفتح الباب واسعا وعريضا لمرحلة الفوضى العارمة التى تمر بها روسيا فى الوقت الراهن.

حقوق الانسان فى العالم الثنائى القطبية

من الأهمية بمكان أن نؤكد أن مفهوم حقوق الإنسان ليس مفهوما مجردا يمكن لأى نظام سياسى أن يتلقفه ويطبقه. فالمفهوم نفسه نتاج تطور تاريخى فى الفكر السياسى الغربى البورجوازى على وجه التحديد. وهو بهذه الصورة - على ما يجمع عليه عدد من الباحثين الثقات - لم يشترك فى صياغته وتحديد ملامحه ممثلو التيارات الفكرية والسياسية غير الغربية. ولعل مما له أبلغ الدلالة على ما نقول ان ممثلى قطرين هما الاتحاد السوفيتى السابق والمملكة العربية السعودية، بالرغم من البون الأيديولوجى الشاسع بينهما، امتنعا عن التصويت على الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨ بعد صياغته وطرحه على التصويت. تحفظ الاتحاد السوفيتى لأنه كان يتبنى مفهوما لحقوق الإنسان لا ينحاز للحقوق السياسية على حساب الحقوق الاقتصادية، وتحفظت السعودية لأن مفهومها لحقوق الانسان مشتق من الشريعة الإسلامية التى تحدد حقوق الإنسان ليس من خلال علاقة الفرد بالدولة، ولكن على ضوء علاقة الفرد بالله سبحانه وتعالى.

فى ضوء ذلك يمكن التأكيد أنه سادت - على الأقل - ثلاثة قراءات مختلفة لحقوق الإنسان: قراءة غربية ادعت أنها قراءة عالمية، وقراءة اشتراكية

استندت الى خصوصية الإيديولوجية، التى ترتكز على تأكيد الاشتراكية على العدالة الاجتماعية فى المقام الأول، ومن هنا احتفالها الشديد بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية على حساب الحقوق السياسية، وأخيرا قراءة إسلامية تقوم على عدم مواجهة الفرد بالدولة، وإنما على علاقة الفرد بالله.

وهناك اعتراف فى الفقه الغربى المعاصر على أنه ليس هناك اجماع على مفهوم حقوق الإنسان. ويرد ذلك إلى أن الفلسفة السياسية الغربية التى صيغ الإعلان العالمى لحقوق الإنسان على هديها، لاتقدم سوى مفهوم معين للحقوق الانسانية، وأن هذا المفهوم قد لا يكون صالحا للتطبيق فى البلاد غير الغربية لأسباب متعددة. سواء لوجود اختلافات إيديولوجية تؤدى إلى إعطاء الأسبقية للحقوق الاقتصادية على الحقوق السياسية والمدنية، كما سبق وأن أشرنا، أو لوجود اختلافات ثقافية فى بعض المناطق حيث تسود مفاهيم فلسفية تعرف الطبيعة الإنسانية وتحدد العلاقات بين الأفراد بطريقة تختلف عن النزعة الفردية الغربية.

ومن هنا فالانتقادات التى تنطلق من البلاد الغربية لعدم تطبيق مفهوم حقوق الإنسان سواء فى البلاد الاشتراكية أو فى غيره من بلاد العالم الثالث، تتجاهل أن مفهوم حقوق الإنسان كما ظهر تاريخيا إنما هو غربى النشأة فردى الاتجاه. وهو بهذا الوصف لا يصلح لكى يكون مقياسا موضوعيا وعالميا للحكم على احترام حقوق الانسان.

وهذه المزاعم ليست فى الواقع سوى انعكاس لما يطلق عليه «الاتجاه الإيديولوجى المتمركز حول السلالة»، ويعنى به أن مجموعة حضارية ما تصوغ إيديولوجية أو نظرية ولا تعترف بنسبيتها، وإنما تعتبرها نظرية عالمية،

مغفلة الفروق بين الحضارات، والاختلافات بين المجتمعات. لكل ذلك نشأ التيار الذى يرفع شعار الخصوصية فى مجال حقوق الإنسان، سواء لأسباب إيديولوجية كالقراءة الاشتراكية التى تركز على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، أو لأسباب دينية كما هو الحال فى القراءة الإسلامية.

ويرى فقهاء القانون فى العالم الاشتراكى أن هناك على الأقل خمسة فروق أساسية بين المفهوم الغربى لحقوق الإنسان والمفهوم الاشتراكى وهى كما يلى:

١ ـ ترفض الاشتراكية افتراضا رئيسيا من افتراضات التشريع الغربى والذى مؤداه أن الوظيفة الرئيسية لحقوق الإنسان أو حقوق المواطن هى عزل الفرد عن المجتمع. بعبارة أخرى اعتبار حقوق الإنسان وسيلة يستخدمها المواطن للدفاع عن نفسه ضد المجتمع، أو باعتبارها حاجزا قانونيا فى أحد جانبيه الدولة، وفى الجانب الثانى الحرية الشخصية. فالديمقراطية الاشتراكية ـ فى نظرهم ـ تقوم على أساس زيادة مشاركة المواطن فى إدارة الدولة والمجتمع وتنمية قدراته السياسية.

٢ ـ يحرم التشريع الاشتراكى كل نشاط يهدف الى استغلال الإنسان للإنسان، وهو بإلغائه للملكية الخاصة لوسائل الانتاج، يعد قد وضع حدا للعبادة الإيديولوجية لحق الملكية الخاصة الرأسمالى، وهو حق مقدس بالنسبة للروح البورجوازية.

٣ ـ حقوق الإنسان ـ فى المفهوم الاشتراكى ـ تتعلق مباشرة بجهود الشخص وعمله فى اطار النسق الاجتماعى. وبالتالى فحقوق الإنسان هى حقوق الإنسان العامل. وليس مصادفة أن الدستور السوفيتى كان ينص فى

مادته الرابعة عشرة على أن «العمل النافع اجتماعيا وثماره هو الذى يحدد مكانة الشخص فى المجتمع»، فى حين أنه بالنسبة للقانون الغربى فلا يهمه عمل الشخص وما اذا كان قد اكتسب مكانته من خلال العمل أو باتباع أى طريقة أخرى حتى لو كانت عن طريق نشاط طفيلى ضار بالمجتمع.

٤ ـ فى المجتمع الرأسمالى تم الفصل بين الحقوق والواجبات، حيث طورت آليات اجتماعية سمحت للطبقات المستغلة أن تتمتع بالحقوق، فى حين أن الواجبات ألقيت على عاتق الطبقة العاملة، فى حين أنه فى المجتمع الاشتراكى هناك توازن بين الحقوق والواجبات.

٥ ـ يولى المجتمع الاشتراكى أبلغ الاهتمام بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية لدرجة أن الدستور السوفيتى كان من أوائل الدساتير فى العالم التى نصت على حق المواطنين فى السكن، فى حين أن المجتمع الرأسمالى يركز أساسا على الحقوق السياسية.

ومن ناحية أخرى هناك قراءات إسلامية لحقوق الإنسان، تختلف بحسب اختلافات الفقهاء والباحثين الإسلاميين. ونستطيع فى هذا الصدد الاعتماد على دراسة رصينة للدكتور محمد فتحى عثمان فى كتابه «حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانونى الغربى» (القاهرة، دار الشروق ١٩٨٢) والذى لخص فى نهاية بحثه مايراه مفهوما إسلاميا لحقوق الإنسان كما يلى:

١ ـ تقرير حقوق الإنسان قد شمل الحقوق الشخصية الذاتية والفكرية والسياسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية وأكد الحريات العامة المتنوعة والمساواة.

٢ ـ شمل تقرير حقوق الإنسان فى الإسلام الرجال والنساء.

٣ ـ كما شمل المسلمين وغير المسلمين.

٤ ـ حقوق الإنسان الشاملة فى الإسلام هى فى ضمان الفرد والجماعة والدولة عى السواء.

٥ ـ حقوق الإنسان فى الإسلام تتجاوز الاتجاهات الوضعية ويتفوق عليها.

٦ ـ استناد تقرير الحق إلى الله عز وجل وشريعته يؤدى إلى اقتران الحق بالواجب واقتران حق الفرد بحق الجماعة. واقتران الحقوق الفكرية والسياسية بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية.

٧ ـ تقرير حق الإنسان من قبل خالق الإنسان عز وجل قد جعل احقاق الحق واجبا على صاحب الحق نفسه، كما هو واجب على الذى عليه الحق.

٨ ـ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى شريعة الإسلام يعنى احقاق الحق ومقاومة البغى وهو التزام يفرضه الإسلام على الفرد أو الجماعة والدولة.

٩ ـ فيما يتعلق بضمانات حقوق الإنسان عرف الإسلام وظيفة المحتسب بالنسبة للحكومة ودعوى الحسبة بالنسبة للأفراد، كذلك كان من اختصاص والى المظالم النظر فى تعدى الولاة على الرعية.

هذه هى مجمل احدى القراءات الإسلامية لحقوق الإنسان.

بسقوط العالم الثنائى القطبية والذى كان انهيار الاتحاد السوفيتى والمعسكر الاشتراكى أحد علاماته البارزة، يدخل الجدل حول القراءات المختلفة لحقوق الإنسان فى طور جديد. لقد كان تحول روسيا والبلاد الاشتراكية الى التعددية السياسية، والانتقال من التخطيط المركزى إلى حرية السوق أثر بالغ على إضعاف القراءة الاشتراكية السابقة لحقوق الإنسان التى سادت فى العالم الثنائى القطبية.

فقد ظهر للعيان أنه لايمكن قبول التضحية بالحقوق السياسية فى سبيل اقرار الحقوق الاقتصادية. كما أن بعض الركائز التى قامت عليها هذه القراءة، مثل القضاء على حق الملكية الخاصة، انهارت بعد الغائها والسماح بالملكية الخاصة فى هذه البلاد.

لقد اجتاحت العالم فى الوقت الراهن موجات الكونية السياسية التى تركز على التعددية السياسية واحترام حقوق الإنسان بالمفهوم الغربى للكلمة، والكونية الاقتصادية التى تركز على حرية السوق، والكونية الثقافية التى تطمح من خلال ثورة الاتصالات الى صياغة نسق عالمى للقيم عابر للثقافات المحلية المختلفة. وهكذا يمكن القول أن عصر الكونية فى سبيله إلى أن يقضى على الجدل القديم بين الخصوصية والعالمية فى مجال حقوق الإنسان. وبغض النظر عن الحجج التقليدية لدعاة الخصوصية وسواء استندت إلى أسباب إيديولوجية أو ثقافية فقد ظهر واضحا فى العقد الأخير على أن هناك اجماعا عالميا على عدد من المبادئ الرئيسية أهمها:

١ ـ ان الممارسة هى محك الحكم على احترام حقوق الإنسان وليس مصدر هذه الحقوق، وسواء كانت شرعة دولية، أو دستورا أو قانونا داخليا.

فحقوق الإنسان تخرق كل يوم بالرغم من وجود كل هذه الأنواع المختلفة من الوثائق.

٢ ـ هناك حد أدنى من الاتفاق العالمى على أن الحقوق السياسية كما نصت عليها الاتفاقات والعهود الدولية والتى تتعلق بحرية التفكير والتعبير والتنظيم الى آخر هذه القائمة من الحقوق، ينبغى أن تحترم أيا كانت طبيعة النظام السياسى، أو نوعية الثقافة أو القيم الدينية السائدة فى مجتمع ما.

٣ ـ هناك اتفاق على أنه نتيجة تحيزات شتى فى الممارسة الغربية لحقوق الإنسان، تم الإعلاء من شأن الحقوق السياسية على حساب الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وأن الوقت قد حان للتركيز على هذه الحقوق وخصوصا فى بلاد العالم الثالث، التى تعانى شعوبها من الفقر و الحرمان، والتى قد تؤدى سياسات التكييف الهيكلى، والإصلاح الاقتصادى إلى أن تزيدها فقرا وحرمانا.

فى ضوء ماسبق، يمكن لنا أن نقرر بناء على قراءة دقيقة لوثائق لجنة حقوق الإنسان بالمجلس الاقتصادى والاجتماعى التابع للأمم المتحدة، أن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ستشغل العقل العالمى فى العقود القادمة، مع عدم اغفال الحقوق السياسية الأساسية وأخطرها على وجه الإطلاق هو الحق فى حرية الرأى والتعبير.

وربما يرد ذلك إلى سبب بسيط مؤداه، أنه بغير كفالة حرية الرأى والتعبير لا يمكن للإنسان ـ فى مواجهة قوة الدول المعاصرة الباطشة ـ ضمان حقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

(٣٥)

العرب ومجمع المعلومات الكونى

التفتنا منذ أكثر من عقدين من الزمان إلى الأهمية القصوى لتقصى أبعاد الثورة العلمية والتكنولوجية، وتحديد آثارها السياسية والاجتماعية على المجتمعات المتقدمة، وبيان أهمية رفع الوعى فى بلاد العالم الثالث عموماً، وفى الوطن العربى خصوصاً بشأن ضرورة الاستعداد للتفاعل الخلاق مع هذه الثورة. وهكذا نشرنا سلسلة دراسات عن الأيديولوجية والتكنولوجيا نشرت تباعاً فى مجلة «الكاتب» فى شهور أغسطس وسبتمبر وأكتوبر من عام ١٩٦٩. غير أنه منذ نشر هذه الدراسات المبكرة، تعمقت آثار الثورة العلمية التكنولوجية، وظهرت تجلياتها على وجه الخصوص فى بروز ما يمكن أن يطلق عليه مجتمع المعلومات الكونى.

وقد أتيح لنا أن نضع أيدينا على مفاتيح التطور الجارى فى العالم، من خلال مشروع بحث علمى ممتد، قمنا به منذ ثلاث سنوات، فى محاولة لفهم طبيعة التغيرات التى حدثت فى العالم بعد انهيار الاتحاد السوفيتى

* جريدة الاهرام ٢٥ / ٤ / ١٩٩٤م.

ونهاية عصر الحرب الباردة. ونشرت نتائج البحث فى دراسات تشكل ثلاثية متكاملة: الأولى بعنوان «تغيير العالم: جدلية الصعود والسقوط والوسطية»، والثانية. بعنوان «الثورة الكونية وبداية الصراع حول المجتمع العالمى. تحليل ثقافى»، والثالثة والأخيرة بعنوان «حوار الحضارات». وقد نشرت الدراسات الثلاث تباعاً كمقدمات تحليلية للتقرير الاستراتيجى العربى فى أعوام ١٩٩١، ١٩٩٢، ١٩٩٣.

وأريد اليوم أن أرجع للدراسة الثانية عن الثورة الكونية، وأنا بصدد الوقوف طويلاً أمام الكتاب البالغ الأهمية الذى ألفه الدكتور نبيل على الخبير المرموق فى بحوث اللغويات الحاسوبية نشر بعنوان «العرب وعصر المعلومات». والذى أعتبره من أهم إصدارات المكتبة العربية فى العقود الأخيرة. لقد سبق لى فى مقدمة دراستى عن الثورة الكونية أن قررت أنه «لانبالغ أدنى مبالغة لو قلنا إن الإنسانية تنتقل الآن، عبر عملية معقدة ومركبة، صوب صياغة مجتمع عالمى جديد، تحت تأثير الثورة الكونية. وهذه الثورة الكونية تأتى ـ فى التعاقب التاريخى للثورات المتعددة التى شهدتها الانسانية ـ عقب الثورة الصناعية. وكانت البدايات الأولى تتمثل فى بزوغ ما أطلق عليه «الثورة العلمية والتكنولوجية». والتى جعلت العلم ـ لأول مرة فى تاريخ البشرية ـ قوة أساسية من قوى الانتاج والتى تضاف إلى الأرض ورأس المال والعمل. وبالتدريج بدأت ملامح المجتمعات الصناعية.المتقدمة تتغير، ليس فى بنيتها التحتية فقط، ولكن أيضاً فى أسلوب الحياة، وأنماط التفكير، ونوعية القيم السائدة، وأساليب الممارسة السياسية. ومنذ الستينات ذاع مصطلح جديد، أطلقه بعض علماء الاجتماع الغربيين، من أبرزهم «دانيل بل» لوصف المجتمع الجديد، وهو «المجتمع مابعد الصناعى»، غير أنه مع مرور الزمن تبين

قصور هذا المصطلح عن التعبير عن جوهر التغير الكيفى الذى حدث، ومن هنا صك العلماء الاجتماعيون مصطلحاً آخر رأوا أنه أوفى بالغرض، وأكثر دقة فى التعبير، وهو مصطلح «مجتمع المعلومات». وذلك على أساس أن أبرز ملمح من ملامح المجتمع الجديد أنه يقوم أساساً على إنتاج المعلومات وتداولها من خلال آلية غير مسبوقة هى الحاسب الآلى، الذى أدت أجياله المتعاقبة إلى إحداث ثورة فكرية كبرى، فى مجال إنتاج وتوزيع واستهلاك المعارف الإنسانية. فإذا أضفنا إلى ذلك القفزة الكبرى فى تكنولوجيا الاتصال، وبخاصة فى مجال الأقمار الصناعية واستخداماتها الواسعة، وخصوصاً فى مجال البث التليفزيونى الكونى، الذى بحكم آليته يتجاوز الحدود الجغرافية، وينفذ إلى مختلف الأقطار، التى تنتمى إلى ثقافات مختلفة، مما من شأنه أن يؤثر ـ خلال الرسائل الاعلامية المتعددة ـ على القيم والاتجاهات والعادات، لأدركنا أننا بصدد تشكيل عالم جديد غير مسبوق، تصبح فيه العبارة الشهيرة والتى مفادها أن العالم أصبح قرية صغيرة، تقصر كثيراً عن وصف أثر التغيرات التى يتعمق مجراها كل يوم.

فى ظل هذه التطورات الكبرى فى مجال المعرفة والاتصال، وانتقالنا من مجتمع الصناعة إلى مجتمع المعلومات، أخذ يتشكل ببطء ـ وإن كان بثبات ـ مايمكن أن نطلق عليه «الوعي الكوني» ، والذى سيتجاوز فى آثاره، كل أنواع الوعى السابقة عليه كالوعى الوطنى، بكل تفريعاته من وعى اجتماعى ووعى طبقى، والوعى القومى. سيبرز الوعى الكونى متجاوزاً كل أنماط الوعى السابقة، لكى يعبر عن بزوغ قيم إنسانية عامة، تشتد فى الوقت الراهن المعركة حول صياغتها، واتجاهاتها، ولابد فى مستقبل منظور، أن ينعقد الإجماع العالمى عليها.

وهكذا يمكن القول أننا بصدد التغيرات العميقة التى ألمحنا إليها، لابد أن نقف قليلاً أمام ظاهرة بزوغ مايمكن أن نطلق عليه «مجتمع المعلومات الكونى».

مجتمع المعلومات الكونى

مجتمع المعلومات يأتى بعد مراحل مر فيها التاريخ الإنسانى، وتميزت كل مرحلة بنوع من أنواع التكنولوجيا يتفق معها. شهدت الإنسانية من قبل تكنولوجيا الصيد، ثم تكنولوجيا الزراعة، وبعدها تكنولوجيا الصناعة. ثم وصلنا أخيراً الى تكنولوجيا المعلومات.

ويمكن القول بأن سمات مجتمع المعلومات تستمد أساساً من سمات تكنولوجيا المعلومات ذاتها، والتى يمكن إجمالها فى ثلاث:

أولها أن المعلومات غير قابلة للاستهلاك أو التحول أو التفتت، لأنها تراكمية بحسب التعريف، وأكثر الوسائل فعالية لتجميعها وتوزيعها، تقوم على أساس المشاركة فى عملية التجميع، والاستخدام العام والمشترك لها بواسطة المواطنين.

وثانيها أن قيمة المعلومات هى استبعاد عدم التأكد، وتنمية قدرة الإنسانية على اختيار أكثر القرارات فعالية.

وثالثها أن سر الوقع الاجتماعى العميق لتكنولوجيا المعلومات، أنها تقوم أساساً على التركيز على العمل الذهنى (أو مايطلق عليه أتمتة الذكاء)، وتعميق العمل الذهنى (من خلال إبداع المعرفة، وحل المشكلات، وتنمية الفرص المتعددة أمام الإنسان)، والتجديد فى صياغة النسق، وتعنى بتطوير النسق الاجتماعى.

غير أنه لا ينبغى أن يقر فى الأذهان، أن تشكيل مجتمع المعلومات الكونى عملية هينة، ذلك أنه تقف دونها تحديات عظمى، ينبغى مواجهتها. وأول هذه التحديات المعركة الدائرة الآن حول «ديمقراطية المعلومات» والتى هى الشرط الموضوعى الذى لابد من توافره، وذلك لتفادى الشمولية والسلطوية.

وديمقراطية المعلومات تنهض على أساس أربعة مقومات: أولها حماية خصوصية الأفراد، ونعنى الحق الإنسانى للفرد لكى يصون حياته الخاصة ويحجبها عن الآخرين. والمقوم الثانى هو الحق فى المعرفة، ونعنى حق المواطنين فى معرفة كل ضروب المعلومات الحكومية السرية، التى قد تؤثر على مصائر الناس تأثيراً جسيماً. ونأتى بعد ذلك إلى حق استخدام المعلومات ونعنى بذلك حق كل مواطن فى أن يستخدم شبكات المعلومات المتاحة وبنوك البيانات، بسعر رخيص، وفى كل مكان، وفى أى وقت. وأخيراً نصل إلى ذروة مستويات ديمقراطية الإعلام، ونعنى حق المواطن فى الاشتراك المباشر فى إدارة البنية التحتية للإعلام الكونى، ومن أبرزها عملية صنع القرار على كل المستويات المحلية والحكومية والكونية.

العرب وعصر المعلومات

أردت بهذا الاقتباس الطويل من دراستى عن الثورة الكونية أن أقرر أننى قنعت فى الواقع بإثارة المشكلة، ولكن لم أعرض للتطبيق فى مجال الوطن العربى. وهذا هو الذى فعله باقتدار الدكتور نبيل على، والذى استطاع بثقافته الموسوعية فى الهندسة والتكنولوجيا والعلوم الإنسانية بكل فروعها أن يعرض لأبعاد ثورة المعلومات على النطاق العالمى بصورة غير مسبوقة باللغة العربية، وأبعد من هذا نجح فى أن يبدع فى تحليل مشكلات التطبيق فى المجتمع.

لقد استطاع الدكتور نبيل على فى أحد عشر فصلاً أن يحيط إحاطة شاملة بالموضوع، ولم يخضع لإغراءات الإسهاب فى الحديث النظرى، ذلك أنه بعد الفصل الأول عن العرب فى مواجهة التحدى المعلوماتى، قنع فى الفصل الثانى بإعطاء تعريفات موجزة ودقيقة عن البيانات والمعلومات والمعارف والذكاء، وسرعان ما انتقل فى الفصول الباقية إلى الوطن العربى، فتحدث تباعاً عن الشق المادى لتكنولوجيا المعلومات من منظور عربى، والشق الذهنى لها، وتطبيقاتها والمغزى العربى لها، وقطاع المعلومات العربى، والأبعاد الاجتماعية لتكنولوجيا المعلومات، والثقافة العربية وتكنولوجيا المعلومات واللغة العربية وتكنولوجيا المعلومات، والتعليم العربى، ثم يختتم ببعض الأفكار حول سياسة عربية للمعلومات. وينهى كتابه بالمصادر العربية والمترجمة والأجنبية، والتى تكشف بذاتها عن غزير علم المؤلف وإحاطته بأهم الأدبيات العربية والأجنبية فى ميادين بالغة التعدد تمتد من الأدب إلى العلاقات الدولية مروراً بعلم السياسة والاقتصاد والاجتماع والتكنولوجيا.

إن نقطة الانطلاق فى المشروع الفكرى للدكتور نبيل على هو إثارة الوعى المعلوماتى فى الوطن العربى، واستنهاض همم النخبة السياسية وصانعى القرار والمثقفين العرب لكى يرتفعوا لمستوى التحدى الذى يمثله عصر المعلومات بكل ما يتضمنه من تطورات خطيرة، ستحدد ـ بدون أدنى مبالغة ـ مصير الجنس البشرى فى القرن الحادى والعشرين والقرون التالية له.

وإذا كان تشخيص نبيل على للموقف العربى الراهن يتمثل فى الانخفاض الشديد فى الوعى المعلوماتى وعدم الاستعداد الفاضح لتطورات مجتمع المعلومات، وإمكانية أن يكون الوطن العربى ضحية لأطماع من

يمتلكون السر التكنولوجى، ومن يهيمنون على المعلومات فى المستقبل، فإنه على وعى كامل بالقيود التى تحد حركة المجتمع العربى وتمنعه من الانطلاق وهو يميز بين القيود الخارجية والمقيدات الداخلية.

بالنسبة للقيود الخارجية يراها قيوداً سياسية واقتصادية وتكنولوجية وزمنية. القيود السياسية تتمثل فى أن عملية التنمية المعلوماتية هى تعبئة اجتماعية وسياسية فى المقام الأول، ولذلك فصاحب القرار السياسى العربى ليس حراً فى خياراته سواء بسبب اعتبارات أمنية أو اقتصادية. وفى هذا المقام لا ينبغى إغفال تدخل المؤسسات الدولية فى صياغة القرار السياسى فى كثير من البلاد العربية. ويشير إشارة ذكية إلى أهمية النموذج السياسى الاقتصادى السائد والذى يتمثل فى وصفه موجزة مكوناتها ديمقراطية + رأسمالية + حرية التجارة + حرية تبادل المعلومات! وهيمنة هذا النموذج الذى تدعمه قوى عظمى ومؤسسات مالية جبارة من شأنها أن تضيق من هامش حرية صانع القرار العربى.

أما القيود الاقتصادية فتتمثل فى نقص الموارد الاقتصادية فى الوطن العربى، والديون الباهظة التى تثقل كاهل عديد من الدول العربية، بالإضافة إلى تآكل قيمة الموارد البترولية. وبالإضافة إلى القيود التكنولوجية التى تتمثل فى سرعة تطور تكنولوجيا المعلومات بمعدلات هائلة، فإن هناك قيوداً زمنية تتمثل فى ضرورة ضبط إيقاع حركة التنمية لدينا مع الزمن العالمى إن صح التعبير.

أما المقيدات الداخلية فأهمها المناخ السائد الذى يتسم بالسلبية إزاء مشاريع التنمية والتعاون والتكامل. فإذا أضفنا إلى ذلك مقيدات العنصر

البشرى وأهمها نقص أصحاب الرؤية المستقبلية وخبراء تقييم تكنولوجيا المعلومات، وخصوصاً من يفهمون جوانبها الاجتماعية، بالإضافة إلى المقيدات التنظيمية والتى تتمثل فى جمود المؤسسات العربية لأدركنا صعوبة الخروج من الأزمة وخصوصاً إذا وضعنا فى الاعتبار عدم تجانس العالم العربى سياسياً واقتصادياً وثقافياً.

ثلاثية الثقافة واللغة والتعليم

أتيح لى أن أشارك الدكتور نبيل على فى مؤتمر علمى نظمته أكاديمية البحث العلمى والتكنولوجيا بالاشتراك مع الجمعية المصرية للحاسب الآلى فى أواخر يناير الماضى وكان موضوعه «مصر وتكنولوجيا المعلومات: الحاضر والمستقبل»، فى جلسة خاصة عن التكنولوجيا والثقافة، شارك فيها الأستاذ سامى خشبة والدكتور أحمد شوقى. وأشهد أن العرض الذى قدمه الدكتور نبيل فى هذا المؤتمر يشهد بقدرته الفذة على النفاذ إلى صلب المشكلة وتجلية مختلف أبعادها، فى ضوء معرفته العميقة بتطورات علم اللغة الحديث، وآخر اتجاهات الفلسفة العالمية، ومن أبرزها تيار مابعد الحداثة. وهى معرفة ترقى إلى مرتبة التعمق فى الأصول من خلال وجهة نظر نقدية صارمة.

وهاهو نبيل على يعرض فى كتابه الرائد لتأثير تكنولوجيا المعلومات فى الثقافة واللغة والتعليم. وهو يرى أن التكنولوجيا فى الثقافة يكاد يشمل جميع عناصر منظومتها والعلاقات البينية التى تربط بين هذه العناصر ولا تشمل هذه العناصر الإدارة الثقافية، والقيادات الثقافية والمؤسسات الثقافية والموارد الثقافية فقط. بل أيضاً بنية المعرفة داخل المجتمع والأسس والمبادئ

التى قامت عليها هذه المعرفة وقاعدة القيم التى انطلقت منها. وهو لايقنع بالعرض العام للعلاقة، وإنما هو يتناول مجموعة من القضايا الأساسية.

وإذا كان المجال لايسمح بعرض نظرية نبيل على فى اللغة، فيكفى الإشارة إلى أهم مايراه من استخدام تكنولوجيا المعلومات كأداة للغة العربية ويحصر استخداماتها فى عدة مبادئ أهمها:

* تكنولوجيا المعلومات كأداة للإحصاء اللغوى واستخدامها فى معالجة الكتابة العربية، وكأداة للصرف العربى، وللنحو العربى واستخدامها فى الفهم الأوتوماتى للسياق اللغوى، وفى تحليل النتاج الأدبى وأساليب الكتابة، وكأداة لميكنة المعجم العربى، وكأداة لدعم العمل المصطلحى، وأخيراً كأداة لتعليم تعلم اللغة العربية، وتوليد الكلام العربى وفهمه آلياً، ونصل أخيراً إلى تكنولوجيا المعلومات والتعليم، فنجد نبيل على يبدأ بتشخيص حاذق لأزمة التربية العربية ويلخصها فى عدد من السمات أهمها: الانفصال شبه التام بين التعليم وسوق العمل، وعدم تكافؤ فرص التعليم، وتعدد مسارات التعليم، والعزوف عن مداومة التعليم، وسلبية المعلمين، وعدم فاعلية البحث العلمى، وتدنى مستوى الخريجين، والهدر التعليمى الضخم، وفقدان المجتمع الثقة فى مؤسساته التعليمية وعدم تعريب العلوم وتخلف المناهج وطرق التدريس.

ويخلص فى النهاية إلى أفكار محددة حول سياسة عربية للمعلومات. إننى أعتبر هذا العرض الوجيز للأفكار الموحية للباحث والمفكر المصرى العربى الفذ نبيل على، مجرد إشارة إلى فكره الوثاب، وتحية بمناسبة صدور كتابه «العرب وعصر المعلومات» والذى هو أحدث إصدارات سلسلة «عالم المعرفة».

نبيل على يستحق أن نقف طويلاً أمام أفكاره الرائدة وتطلعاته المستقبلية، ولذلك سننظم ندوة فكرية كبرى لكى يعرض أفكاره ويتم الحوار حولها. وهذه الندوة جزء من مشروعنا الطموح فى منتدى الحوار الحضارى بالأهرام الذى سيبدأ نشاطه قريباً، والذى تتلخص فلسفته فى إعداد مصر للقرن الحادى والعشرين. وهل هناك من بداية أفضل من الإبحار فى محيط تكنولوجيا المعلومات التى ستكون هى أساس مجتمع المستقبل؟

(٣٦)

حماية الأقليات
فى عصر الفوضى الدولية !

ليس هناك خلاف بين الباحثين والمراقبين السياسيين على أن النظام الدولى يمر فى الوقت الراهن فى مرحلة سيولة، يسودها التذبذب فى مواقف الدول العظمى، وانهيار مكانة بعضها وصعود نجم بعضها الآخر. نتج ذلك عن انهيار الاتحاد السوفيتى ونهاية عصر الحرب الباردة. وهكذا يمكن القول بكل يقين ان النظام الدولى يمر بمرحلة انتقالية عسيرة تصطدم فيها الرؤى والأفكار وتتصارع الدول على احتلال المساحات التى ترى أنها تستحقها فى فضاء العلاقات الدولية.

وقد نجم عن انهيار النظم الشمولية وخصوصا فى دول الكتلة الاشتراكية السابقة، ظاهرة انفصال عديد من أجزاء الامبراطورية السوفيتية واعلان استقلالها سواء تم ذلك طبقا لنصوص الدستور السوفيتى أو بالأمر الواقع، غير أن ظاهرة الانفـصال تعبر عن أحد جوانب عالم مابعد الحرب الباردة، بكل ماحفل به من قهر إيديولوجى وتوحيد قسرى، والغاء بالقوة للتعبير

* جريدة الاهرام ٢ / ٥ / ١٩٩٤م.

عن الهوية الثقافية لشعوب شتى. غير أن الجانب الأخطر تمثل فى الانفجارات العرقية الحادة، التى يعد مايحدث فى البوسنة والهرسك، أبشع مثال عليها. ذلك أن القضية لا تتمثل فقط فى رغبة الصرب فى بناء دولتهم المستقلة، ولكنها تصاعدت لكى تصل الى مستوى الابادة الجماعية لمواطنى البوسنة والهرسك، تحت شعار عنصرى قبيح ماكان يظن أحد أنه سيظهر للوجود بعد زوال النظام النازى والفاشستى، وهو شعار التطهير العرقى.

ولاشك أن تواطؤ الدول الأوروبية مع السياسات الصربية، بالاضافة الى العجز المخزى للأمم المتحدة بأجهزتها المختلفة، مسئول مسئولية مباشرة عما لحق بالمسلمين فى البوسنة والهرسك. ففى هذه الحالة بالذات ظهرت ازدواجية معايير ما يطلق عليه الشرعية الدولية. فقد خفت صوت هذه الشرعية الدولية المزعومة، والتى وصلت الى حد حظر السلاح على شعب البوسنة والهرسك بدعوى عدم تصعيد الصراع، فى حين ان هذا الصوت علا ضجيجه بالنسبة للعراق وليبيا. وكما خفت صوت الشرعية الدولية فى البوسنة والهرسك، اختفى تماما ازاء انتهاكات اسرائيل ضد الشعب الفلسطينى، ولعبت المناورات الدولية دورها المعهود عقب حادث الحرم الابراهيمى لمنع صدور قرار حاسم بإدانة اسرائيل وتحميلها مسئولية ماحدث.

مشاكل الأقليات

ولا يعنى هذا ان مشاكل الأقليات كانت غائبة عن الساحة فى عصر الحرب الباردة. فقد كانت هناك مشاكل متعددة تختلف اختلافات جسيمة من بلد لآخر. وتفاوتت سياسات الدول فى مجابهتها تفاوتات كبيرة. فبعضها استخدم سلاح القمع المباشر، وبعضها الآخر، من خلال سياسة

عقلانية تمليها توجهات ديمقراطية بصيرة، آثر أن يحل المشكلة من خلال الاعتراف بالهوية الثقافية للاقليات، وتوسيع دائرة المشاركة السياسية، وإدماجها فى اطار المجتمع، مع حرص على تأكيد مبدأ المواطنة، ومنح المواطنين - بغض النظر عن أديانهم أو أعراقهم - حقوقا متساوية، وأخضعتهم فى نفس الوقت لواجبات متشابهة.

ونعلم جميعا ان الدول الاستعمارية حاولت فى عصر الاستعمار وحتى الوقت الراهن أن تلعب بورقة الأقليات فى الوطن العربى، تحت شعار أهمية الحماية الدولية لهم. التفتت القوى الوطنية التى كانت تكافح الاستعمار، الى خطورة المؤمرات الاستعمارية على وحدة المجتمعات، وتصدت بقوة لكل المخططات المشبوهة الرسمية منها وغير الرسمية. ولا نتحدث هنا عن الشاردين من الخونة فى كل قطر يجابه المشكلة، الذين دعوا الى الحماية الدولية لأقلياتهم، فهؤلاء موجودون فى كل مجتمع. غير أن الوعى الشعبى كان لهم دائما بالمرصاد، وكان يصفى حسابه معهم فى كل مرحلة تاريخية.

ولاشك ان احدى السمات الرئيسية للمجتمع العربى المعاصر، انه يتشكل من مجموعة متنوعة من الأعراق ذات الأصول الثقافية المختلفة، حتى لقد ساد وصف هذا المجتمع فى الأدبيات العلمية بأن الشرق الأوسط عبارة عن قطع من الموازييك. واذا كانت هذه احدى سمات المجتمع العربى المعاصر، فمما لاشك فيه أن الدول الاستعمارية واسرائيل كانت لديها خطط لبلقنة المنطقة، وتشجيع القوى السياسية التى تدعو للانفصال، سعيا وراء تفتيت المجتمع.

ويمكن القول ان الخطاب القومى العربى الذى تصاعدت وتيرته فى الخمسينيات والستينيات برفعه شعار الوحدة العربية، حاول أن يصب الأنهارالمتعددة التى يتشكل منها المجتمع العربى فى نهر واحد هو نهر الوحدة الكبير، الذى يكفل تجميع الطاقات العربية الثقافية والروحية والسياسية والاقتصادية حتى يكون الوطن العربى على مستوى التحدى فى عالم يقوم على التكتلات الدولية. غير أن مسعى الوحدة العربية خاب نتيجة لظروف شتى خارجية وداخلية. ولايمكن لأحد أن ينكر ان مشروع الوحدة العربية حاربته القوى العظمى بضراوة، وعملت على تحطيمه خوفا من بروز قوة عربية فاعلة، من شأنها أن تؤثر فى مجرى السياسة العالمية. غير أن المخططات الأجنبية ينبغى ألا تصرف نظرنا عن العوامل الداخلية التى أدت الى فشل مشروع الوحدة العربية. ومن بين أبرز هذه العوامل تجاهل الخطاب القومى العربى للخصوصيات الثقافية فى بعض البلاد العربية سعيا وراء مقولة التشابه والاتفاق. كان هناك خوف من التركيز على الخاص حتى لا يؤثر ذلك على العام والمشترك. غير أن هذا التجاهل المعيب أدى الى استفحال مشكلة الأقليات فى بعض البلاد العربية، ومن هنا تصاعدت أصوات المثقفين القوميين العرب بضرورة دراسة الأوضاع الثقافية فى البلاد العربية، وتحليل مشكلة الأقليات سعيا الى ادماجها فى مشاريع المجتمع الكبرى من خلال الاعتراف بالهوية الثقافية وعلى أساس التوجهات الديمقراطية.

الحلول الوطنية فى مواجهة التدخلات الأجنبية

ان هذا التفكير الذى مارسته بعض مراكز الأبحاث العربية وعلى رأسها مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت، كان يمارس من منطلق قومى عربى، ولم يحدث على وجه الاطلاق أن تجاسر الباحثون والمثقفون العرب

على دعوة المؤسسات الدولية لحماية الأقليات فى الوطن العربى. فقد كانوا يعرفون أن ذلك تعبير مضاد للقيم الوطنية الراسخة، وللقيم القومية المتجذرة فى الوجدان العربى.

غير أنه فى عصر الفوضى الدولية، وتحت شعارات المجتمع المدنى، ظهرت فى الغرب جمعيات أهلية ترفع شعار حماية الأقليات، وهذه الجمعيات ليست بعيدة على الاطلاق عن الأهواء السياسية، ولا عن مخططات الدول التى تعمل فى ظلها.

ومن هنا فحين يدعو مركز بحوث مصرى يعمل فى اطار القطاع الخاص بغرض الربح، الى مؤتمر «لتقييم الاعلان العالمى لحقوق الأقليات فى الوطن العربى والشرق الأوسط» لكى يعقد فى القاهرة فى الشهر القادم، بالاشتراك مع جمعية بريطانية لحماية الأقليات، ويتولى ممثلو هذه الجمعية رئاسة ورش العمل الخاصة برسم السياسات لتحقيق الحماية الدولية للأقليات، فلابد أن نقف وقفة حاسمة ازاء هذه الممارسات المنحرفة. ولايمكن الدفع بحرية التفكير والتعبير فى هذا المجال، وخصوصا بعدما شاب تنظيم هذا المؤتمر من أخطاء جسيمة، بل ومن مخالفات أخلاقية تدعو للمساءلة القانونية لمنظميه. فقد حشد هؤلاء المنظمون بالاشتراك مع هذه الجمعية البريطانية أسماء عدد كبير من النخبة السياسية والعلمية والفكرية والاعلامية باعتبارهم أعضاء فى المؤتمر، بغير استئذان مسبق، وبغير موافقتهم. ومعنى هذا بكل بساطة ان هذا المركز الخاص قد تاجر بأسماء النخبة المصرية فى سوق التمويل العالمية! لذلك لم يكن غريبا بالمرة على المجتمع الثقافى الوطنى المصرى أن يهب فى غضب شديد ضد هذا

المؤتمر المشبوه، وتوالت التصريحات وعلى رأسها تصريح الانبا شنودة معترضا على اعتبار أقباط مصر أقلية من الأقليات التى ستناقش أمورها فى المؤتمر، الذى يدعو الى فرض حماية دولية لها.

كما احتجت على المؤتمر ودعت الى مقاطعته جمعية الوحدة الوطنية ولجنة التضامن الآسيوى الأفريقى بالاضافة الى بيان هام وقعته مجموعة من الشخصيات العامة ممن نشر عنهم كذبا أنهم أعضاء فى المؤتمر، ومن لم ينشر. لقد كان هناك اجماع عل رفض هذا المؤتمر وتوجهاته، استمرارا للخط الوطن المصرى الأصيل الذى يرفض دائما التدخلات الأجنبية فى مشاكل مصر، مهما تقنعت بالصفة الدولية، ومهما اختفت وراء ستار الأمم المتحدة.

توجهات المستقبل

ان ما حدث فى تنظيم هذا المؤتمر بكل ما حفل به من مخالفات اخلاقية وقانونية، يدعو الى دراسة أوضاع القطاع الخاص فى مجال البحث العلمى. واذا كان مشروعا أن تنشأ طبقا للقانون مراكز أبحاث خاصة، إلا أن غير المشروع أن يتحول البحث العلمى الى سلعة تباع وتشترى فى السوق حسب رغبات الممولين الأجانب. ولا بد من صياغة ميثاق أخلاقى ملزم لهذه المراكز، تكون له من القيمة الأدبية والقانونية ما يردع من تسول له نفسه أن يخرج على الخط الوطنى، أو التوجه القومى، سعيا وراء مكاسب مادية رخيصة.

ليست هذه دعوة لفرض رقابة على حرية البحث العلمى. ولكن البحث العلمى فى كل انحاء العالم، وفى الدول المتقدمة بالذات، له ضوابط

ومعايير. ولو لم يكن الأمر كذلك لسادت الفوضى، وانقلبت الموازين فى هذه البلاد. هناك أكاديميات للبحث العلمى تضع الموجهات الرئيسية للبحوث وتمولها وتدعمها. وهناك جمعيات علمية فى كل فروع العلوم الاجتماعية، تشتمل على لجنة للأخلاقيات، من حقها أن تحاسب ـ مهنيا ـ الباحثين الذين يخرجون على الميثاق الأخلاقى للجمعية. ويعرف المتتبعون لهذا الموضوع انه تجرى محاكمات علمية ومهنية لمن يخرجون على هذه القواعد الأخلاقية. ويكفى أن نشير بهذا الصدد الى واقعة شهيرة تتعلق بأستاذ العلوم السياسية المشهور ناداف صفران، وهو يهودى مصرى هاجر الى اسرائيل ومنها الى الولايات المتحدة الأمريكية وهو فى صدر شبابه، وأصبح أستاذا شهيرا فى جامعة هارفارد. فقد ألف هذا الأستاذ كتابا عن المملكة العربية السعودية، وحصل على منحة من المخابرات المركزية الأمريكية ليقوم بالبحث فى الموضوع. ونشر الكتاب فعلا، ولكنه لم يذكر لإدارة جامعة هارفارد أنه حصل على هذه المنحة، كما انه لم ينوه فى مقدمة الكتاب ـ كما تقضى القواعد الأخلاقية العلمية ـ بأنه حصل على هذه المنحة. وقد قامت مجموعة من طلبة جامعة هارفارد باثارة الموضوع وأحيل ناداف صفران الى التحقيق، وتمت إدانته وأجبر على تقديم استقالته من منصبه كأستاذ فى جامعة هارفارد.

هذا المثال نسوقه من الولايات المتحدة الأمريكية، حتى لا يحتج علينا بعض المتحمسين لالغاء كافة القواعد باسم الليبرالية، ونسف كل القيم باسم حرية الفكر. ولو لم توضع هذه المعايير فى مصر، ونحن فى بداية انفتاح السوق العالمية لكل أصناف البشر، من الباحثين الجادين ذوى السمعة الحسنة، وللمغامرين من الباحثين الأدعياء على السواء، فمعنى ذلك بكل

بساطة تعريض الأمن القومى المصرى للخطر. ذلك انه بغير هذه المعايير الأكاديمية والأخلاقية التى يضعها المجتمع العلمى المصرى وليس السلطة، يمكن لأى مركز بحوث قطاع خاص أن يدعو لمؤتمر دولى يناقش فيه أخطر مشكلات مصر، ويدعو اليه من يشاء من شذاذ الآفاق الذين يتسترون وراء شعار البحث العلمى، ويصل الى توصيات يروج لها فى الخارج على أنها تعبر عن رأى الجماعة العلمية المصرية.

لقد وصلت الفوضى فى هذا المجال مداها، الى درجة أن المركز الخاص المذكور يسجل فى جدول أعماله أنه سيصدر ما أسماه «اعلان القاهرة الصادر عن ابن خلدون» لحماية الأقليات فى الشرق الأوسط.. ولك أن تتأمل حجم الادعاء فى هذا المجال.. مركز خاص مسجل كشركة تجارية يملكه فرد واحد وأسرته، يعطى لنفسه الحق فى اصدار مثل هذا الاعلان، متسترا وراء جمعية بريطانية مجهولة المنشأ، وغير معروفة الاتجاه، لحماية الأقليات فى الشرق الأوسط؟!

فليكن رد فعل المثقفين والباحثين المصريين ضد هذا المؤتمر، بداية تفكير منهجى فى وضع مراكز البحوث الخاصة، وخصوصا فيما يتعلق بتمويلها الأجنبى، وعلاقاتها بالمؤسسات الدولية، ولنفكر فى وضع ميثاق أخلاقى يلتزم به أصحاب هذه المراكز والعاملون فيها، حفاظا على القيم الأكاديمية الرفيعة، وحرصا على القيم الوطنية، التى أرساها صف طويل من مفكرى مصر الذين قاوموا بضراوة أية محاولة لتفتيت الوحدة الوطنية، وكافحوا ببطولة ضد التدخلات الأجنبية التى أرادت عبر الزمن التأثير فى وحدة الشعب المصرى، أو النيل من توجهاته القومية العربية الراسخة.

وأخيرا نريد أن نؤكد انه اذا كنا نعارض اقحام المؤسسات الدولية والأجنبية في مناقشة موضوع الأقليات في الوطن العربي، فليس معنى ذلك مصادرة مناقشة الموضوع، ولاعدم بحثه. على العكس نحن نحتاج الى مناقشات حرة ومفتوحة وديمقراطية لكافة المشاكل التي يعاني منها قطاع من المواطنين في أي بلد عربي، سواء شكلوا أقلية بالمعنى الأكاديمي أم، لأن الحوار الوطني والقومي المسئول هو البداية الحقيقية للتصدي للمشكلات بكل ما نملكه من نزاهة فكرية وقدرة على الدراسة الموضوعية.

(٣٧)

خطاب الهزيمة فى زمن التحدى

يقترب منا شهر يونيو بخطوات متسارعة. وللشهور فى الذاكرة السياسية المصرية دلالات خاصة، وأشهرها جميعا شهر يوليو باعتباره الوقت الذى قامت فيه ثورة يوليو ١٩٥٢ ، بكل النتائج العميقة التى أحدثتها على الصعيد الدولى والعربى والمصرى. وفى تاريخنا المعاصر أيضا شهران شهيران: يونيو الذى يشير الى هزيمة ١٩٦٧ ، واكتوبر ١٩٧٣ الذى توج بانتصار القوات المسلحة المصرية على العدو الاسرائيلى فى ملحمة عسكرية، تجلت فيها كل مظاهر عبقرية الشخصية المصرية.

وقد أصبح من التقاليد الثقافية المصرية أن يقام «مولد» فكرى كل عام فى المناسبات الثلاث: يوليو للحديث عن الثورة، ويونيو لاجترار أحزان الهزيمة أو النكسة، وأكتوبر للتغنى بأمجاد الانتصار. قد نفهم الوقوف كل عام أمام شهر يوليو لنتأمل حصاد الثورة، أو لنكتشف بعدا جديدا من أبعادها ، وقد نقدر التغنى بالانتصار فى شهر اكتوبر، حتى يعطينا حافزا لمزيد

* جريدة الاهرام ٩ / ٥ / ١٩٩٤م.

من العمل والتجويد والتقدم، ولكننى لا أستطيع تقبل فكرة وقوفنا عند شهر يونيو لاستدعاء الماضى الذى يحمل من السلبيات الجسيمة أكثر من الايجابيات الفاعلة.

تشخيص الهزيمة

ما الذى دفعنى الى معالجة هذا الموضوع؟ عرفت ان مجلة عربية معروفة تخطط لاصدار عدد خاص عن هزيمة يونيو ١٩٦٧ . وذكرنى ذلك بالندوة التى دعا اليها ونظمها مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة فى العام الماضى. واذكر اننى دخلت فى مناقشة طويلة مع الصديق الدكتور على الدين هلال حول منطق فتح موضوع الهزيمة مرة ثانية، وهانحن اليوم نجابه بنفس المحاولات وان كان على الصعيد الصحفى.

وحين تأملت رفضى للفكرة، أدركت ان المسالة لاترد لأسباب عاطفية تنحو لتجنب التأمل فى مرارات الهزيمة أو هروبا من بحث الموضوع، ولكن ادراكا من جانبى أن كل مايمكن أن يقال فى الموضوع قد قدم ونوقش ونشر. وأصبح لدينا حصاد كبير، هو خليط من الكتابات الأكاديمية الرصينة التى ألفها باحثون ينتمون الى تخصصات مختلفة، وكتابات أخرى توزعت بين تلك التى توخت الاستسهال فى الكتابة بغير توثيق، أو هذه التى مارست كل أنواع الثأر التاريخى من ثورة يوليو ١٩٥٢ ، لأن الهزيمة كانت ــ والحق يقال ــ المناسبة المثلى لكل أعداء الثورة لكى يستندوا اليها فى النقد الشامل لفكرة الثورة ذاتها وآثارها على بنية المجتمع المصرى.

وفى تقديرنا ان الكتابات العربية التى عالجت موضوع الهزيمة ارتقت ــ فى أحسن أحوالها ــ الى مستوى النقد الذاتى الرفيع المستوى، والذى مارسته

أقلام لها اتجاهات سياسية متباينة، وهذا هو السر فى ثراء الأفكار التى تضمنتها هذه الكتابات.

وقد سبق لنا فى كتابنا: «الشخصية العربية بين مفهوم الذات ورؤية الآخر»، الطبعة الرابعة ١٩٩٤، أن أشرنا الى أربعة كتب اعتبرناها ممثلة لاتجاهات فكرية مختلفة: الأول هو كتاب أستاذنا المؤرخ اللبنانى الشهير قلسطنطين زرق «معنى النكبة مجددا».. وأهمية هذا الكتاب بالذات، انه جاء اضافة للكتاب المبكر فى النقد الذاتى الذى ألفه زريق بعد هزيمة القوات العربية فى معركتها مع القوات الصهيونية عام ١٩٤٨ وأطلق عليه «معنى النكبة».. واعتبر زريق أن هزيمة يونيو ١٩٦٧ هى تكرار لنكبة عام ١٩٤٨ والتى انتهت باقامة دولة اسرائيل.

واعتبرنا أن زريق يمثل ما أسميناه التيار الحضارى، لأنه ركز على غياب الديمقراطية فى المجتمع العربى باعتباره أحد أسباب الهزيمة، ودعا الى الدخول فى عالم العلم والتكنولوجيا المعاصرة.

أما الكتاب الثانى فهو كتاب «النقد الذاتى بعد الهزيمة» الذى ألفه أستاذ الفلسفة السورى المعروف الدكتور صادق جلال العظم، والذى يمثل فى تصنيفنا التيار الراديكالى. هذا الكتاب بالذات لقى ذيوعا واسعا لدى القراء، لأنه انطلق من منهج تكاملى، حاول فيه أن ينقد أساليب التنشئة الاجتماعية والسياسية، بالإضافة الى نقده العنيف لظواهر التخلف الفكرى فى المجتمع العربى. وهناك كتاب ثالث لأديب نصور عنوانه «النكسة الخطأ» وهو يمثل وجهة نظر التيار المسيحى الدينى، ولدينا أخيرا كتابات نديم البيطار التى تمثل التيار العلمانى القومى. ويمكن أن نذكر بالاضافة الى كل هذه

الاجتهادات، كتاب الدكتور صلاح الدين المنجد «أعمدة النكبة السبعة» الذين يمثل وجهة نظر التيار الاسلامى.

اذا كان ماسبق مجرد عينة لأهم الكتابات العربية التى حاولت تشخيص أسباب الهزيمة ورسم سبل تجاوزها، فلابد أن نشير الى أن هناك كتبا تحليلية بالغة الأهمية صدرت وتصدت لنفس الموضوع، وربما كان أكثرها أهمية كتب الأستاذ محمد حسنين هيكل، التى تتميز ـ بالاضافة الى منظورها الفكرى الواسع ـ بالتوثيق الدقيق لوثائق لم تكن معروفة ولا منشورة، وفى ذلك مافيه من احترام شديد لأهمية الحدث التاريخى وضرورة الالتزام الدقيق بمعايير وقيم الكتابة التاريخية. والكتابة التاريخية ـ وان كانت هذه ليست سوى ملاحظة جانبية ـ ليست حكرا على المؤرخين المحترفين، فالمؤرخ فى نظرنا هو كل من يطبق قواعد المنهج التاريخى.

استدعاء الماضى

وحين تأملت فى عاداتنا الثقافية الخاصة باستدعاء الماضى، أدركت أننا ـ فى كثير من الاحيان وبالنسبة لشهر يونيو بالذات ـ نعيد فى الواقع انتاج ماسبق أن قيل! اذا كان هذا صحيحا فلماذا نبذل الجهد فى كتابات مكررة عقيمة لن تكون فى أغلبها سوى تطفل فكرى على الكتابات الأصلية فى الموضوع، أو نوع من الدردشة الفكرية التى لاتغنى؟

ولعل السؤال الذى يطرح نفسه فى هذا المجال هو ماذا تفعل المجتمعات المتقدمة حين تستدعى ماضيها؟ لنأخذ مثالا على ذلك احتفال فرنسا بمرور مائتى عام على الثورة الفرنسية. فى المجتمع الفرنسى تقاليد ثقافية صارمة، تجعل الانتاج الفكرى يخضع لرقابة نقدية دقيقة من قبل مجتمع المثقفين

وليس من قبل الدولة! وهكذا لا يستطيع أى فرد أن يكتب كتابا سواء فى التاريخ أو فى غيره من العلوم الاجتماعية إلا اذا كان مؤهلا لذلك تماما. وليس بالضرورة أن يكون هذا التأهيل أكاديميا، ففى فرنسا يقبل الإبداع الفكرى اذا كان ابداعا أصيلا، ويغض النظر عن الخلفية الأكاديمية للكاتب. وقد شهد التاريخ الثقافى الفرنسى حالات شهيرة لكتاب أحدثوا ثورات فكرية فى العلوم الاجتماعية ولم تكن لهم خلفية أكاديمية، لعل من أبرزهم الناقد «رولاند بارت» الذى غير بابداعاته معالم النقد الأدبى فى فرنسا، ويمكن أن يوضع فى هذا التصنيف المستشرق الشهير جاك برك الذى أصبح أستاذا فى الكوليج دى فرانس، ولم يكن وراءه ماض أكاديمى معروف.

ووفقا لهذه التقاليد الثقافية، تم الاقتراب من الثورة الفرنسية، التى تعد حدثا تاريخيا لم يؤثر فقط فى فرنسا، ولكنه ترك بصماته على العالم كله، بما فيه الوطن العربى. وهناك منهجان سائدان لاستدعاء الماضى فى البلاد المتقدمة ثقافيا: الأول ظهور وثائق لم تكن معروفة من قبل، تسمح للباحث باعادة بناء الحدث التاريخى، والثانى تطبيق منهج تفسيرى جديد على نفس الوقائع التاريخية المعروفة. وهكذا حين كتب المؤرخ الماركسى الفرنسى «سوبول» «تاريخ الثورة الفرنسية» اعتبر ذلك تجديدا واضافة ابداعية، لأنه درس نفس الأحداث التاريخية المعروفة للثورة ولكن من منظور ماركسى، وأعطاها بالتالى دلالات غير مسبوقة. والمثل الثانى هو الكتاب الشهير الذى ألفه المؤرخ الفرنسى «فرنسوا فيوريه» بعنوان: «اعادة التفكير فى الثورة الفرنسية» والذى حاول فيه أن يقدم تأويلا جديدا للثورة.

وهكذا يمكن القول انه ـ من الناحية الفكرية البحتة ـ لايستدعى الماضى بقوة فى المجتمعات المتقدمة ثقافيا، إلا اذا ظهرت وقائع تاريخية جديدة تكشف عنها وثائق لم تكن معروفة، أو اذا تسلح الباحث بمنهجية جديدة تسمح له بالاقتراب من الموضوع لكى يقدم له تفسيرا مختلفا.

ولذلك قد يكون مناسبا أن نعيد النظر فى «الموالد الفكرية» التى نقيمها كل عام فى شهور العام الشهيرة، التى تشير الى ثلاثية الثورة ـ الهزيمة ـ الانتصار، بأن نحولها ـ ان أردنا ـ الى مجالات جادة للبحث العلمى الرصين، والمناقشات الفكرية رفيعة المستوى،حتى نتجنب ظاهرتين من الظواهر الشائعة: الأولى هى ممارسة الثأر التاريخى بكل تقاليده الفكرية المتخلفة من ثورة يوليو ١٩٥٢ ، وما حدث فى هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، والثانية هى اعادة انتاج ماسبق نشره فى نفس الموضوع.

زمن التحدى

غير أن ماسبق يثير موضوعا أهم يتعلق بمنهج تحديدنا للأولويات الفكرية والثقافية. نحن نعرف جميعا أن الطاقة الفكرية المصرية محدودة، اذا نظرنا الى نوعية الباحثين وعددهم فى مختلف الفروع العلمية والاجتماعية والمتوزعين على مختلف الأجيال. ومن هنا يصبح تحديد «أجندة» الموضوعات التى تستحق المناقشة الفكرية العامة على مستوى المجتمع كله، وليس فى النطاق الأكاديمى أمرا بالغ الأهمية.

وفى هذا الصدد هناك استراتيجيات متضاربة تتبناها القوى السياسية المختلفة، وفقا لتوجهاتها الأيديولوجية. هناك استراتيجية إثارة الموضوعات التى تتعلق بالتراث فى ماضيه وليس فى حاضره أو مستقبله. وهكذا تطرح أفكا.

خلافية لاتؤدى إلا الى تضييع مانملكه من وقت محدود وثمين فى مناقشات عقيمة. خذ على سبيل المثال ماتطرحه بعض تيارات الاسلام السياسى من موضوعات من قبيل تعريف المرتد، والخلاف حول ماهى عقوبة المرتد، وهل يطبق عليه الحد أم لا؟ حين نشغل أنفسنا ـ كجماعة ثقافية ـ بموضوع مثل هذا، وكأن الارتداد عن الاسلام أصبح ظاهرة اجتماعية عامة تستدعى المواجهة، فإن ذلك يعد فى الواقع أسلوبا لتضييع ما نملكه من زمن تاريخى محدود. وحين يضيع بعضهم وقته فى صياغة نظريات تافهة عن تكفير العلمانيين، وإدانة العلمانية باعتبارها رجسا من عمل الشيطان، فإن ذلك يعد أيضا صرفا للجهود فى غير طائل.

وبالإضافة الى هذه الاستراتيجية التى تتوجه الى الماضى، هناك استراتيجية تتوجه الى الحاضر، ولكن من خلال اغراقنا فى المشكلات الجزئية بغير تطبيق رؤية شاملة متماسكة. ينطبق ذلك فى مصر على السلطة والمعارضة معا. فالسلطة حين تعالج مشكلات الحاضر بطريقة تجزيئية، وبغير تبنى مشروع مجتمعى عام، يسمح للمواطنين باستكشاف آفاق الاستراتيجية السياسية والاقتصادية والاجتماعية وطرق تنفيذها، فان ذلك لايساعد على تعبئة طاقات المواطنين بشكل فعال، نظرا لانعدام الوضوح، والمعارضة حين تركز بدورها على مشكلات الحاضر من زاوية نقد السلبيات، وعدم الاشارة الى الايجابيات فى الممارسة، وغالبا من منظور تشاؤمى قاتم، فإن ذلك من شأنه أن يشيع الاحباط واليأس بين جموع المواطنين، والشباب فى مقدمتهم. نحن نحتاج إلى رؤية مستقبلية للمجتمع المصرى، تبنى على أساس تمثل موضوعى للماضى بهزائمه وانتصاراته، ودراسة تحليلية لمشكلات الحاضر فى ضوء مفهوم عام يحدد الغايات والوسائل.

وفى تقديرنا ان مصر تعيش زمان التحدى بالمعنى الدقيق للكلمة. لدينا تحديات توسيع اطار المشاركة السياسية وتعميق الديمقراطية الوليدة، ولدينا ترشيد الأداء الاقتصادى، ووضع ضوابط لفوضى حرية السوق، وتقنين قواعد لتحقيق العدالة الاجتماعية، ولدنيا أخيرا مشكلة الانفتاح الفكرى على العالم، وتحديد وسائل التفاعل معه، من خلال تطوير هويتنا حتى لا نصبح كيانا مغلقا، والتعامل النقدى فى نفس الوقت مع تيارات الكونية الثقافية التى أصبحت تهب من كل مكان.

أليست كل هذه قضايا من الخطورة بمكان، بحيث لاتدع لنا وقتا لاجترار الحديث عن هزيمة يونيو ١٩٦٧، أو لاعادة انتاج ماسبق أن أنتجناه؟

ليست هذه دعوة لاستبعاد الحديث عن الهزيمة من أجندة البحث العلمى والتاريخى، ولكنها محاولة لكى نهتم بموضوع «أجندة الموضوعات التى تطرح على النقاش العام» وهو موضوع حيوى يهتم به علم الاعلام المعاصر. والسؤال الرئيسى هنا: من هو الذى يسيطر على وضع «الأجندة» وماهى الموضوعات التى يتم التركيز عليها؟

سؤال يحتاج الى إجابات مقبلة.

(٣٨)

التنمية البشرية وحرية الاختيار

شغل موضوع التنمية صانعى القرار ومخططى السياسات والباحثين فى علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع منذ اكثر من نصف قرن. واشتد الاهتمام بالموضوع منذ الخمسينات مواكبا فى ذلك استقلال عديد من دول العالم الثالث بعد ان تخلصت من إسار الاستعمار والهيمنة الاجنبية وأصبحت القضية المحورية التى شغلت النخب السياسية الحاكمة الجديدة، هى كيف تنقل مجتمعاتها من التخلف الى التقدم. وهذه العبارة البسيطة تحمل فى طياتها عديدا من الاشكاليات النظرية والمنهجية والتطبيقية. فقد ثار سؤال اول: هل نستطيع اللحاق بركب الدول المتقدمة وكيف؟ وبرز سؤال ثان: كيف ننقل المجتمع المتخلف من مجتمع تقليدى الى مجتمع حديث؟ وظهر سؤال ثالث: هل نستطيع ان نبنى على التراث الراسخ فى كثير من مجتمعات العالم الثالث ونطوره ونستخلص من بين طياته نموذجا عصريا يقود عمليات التطور الضرورية، أم أنه علينا ان ننحى هذا التراث القديم

* جريدة الاهرام ١٦ / ٥ / ١٩٩٤م.

جانبا ونسرع الى التحديث على الطريقة الغربية باعتبار الغرب هو النموذج والقدوة والمثال؟ وهل حكم علينا ان نفاضل بين اختيارين لا ثالث لهما:

التراث ام النموذج الغربى؟ وهل يمكن بدلا من هذه الحتمية المفروضة ان نختار طريقا ثالثا يقوم على التوفيق بين التراث والتحديث أو بعبارة أصبحت شهيرة فى أدبيات العالم الثالث: التأليف بين الاصالة والمعاصرة؟

ماسبق هو عينة ممثلة للأسئلة الكبرى التى طرحتها قضية التنمية على مجتمعات العالم الثالث. غير ان هناك اسئلة اخرى عديدة ثارت بصدد تعريف التنمية وتحديد وسائل وطرق تحقيقها. وفى هذا المجال بالذات ثارت عديد من الخلافات الأكاديمية والسياسية. فموضوع التنمية يقع فى الحقيقة فى قلب الصراع الايديولوجى فى العالم المعاصر. ولعلنا لا نبالغ لو قلنا ان هذا الموضوع والخلافات الحادة بشأنه أثير منذ بدايات الثورة الصناعية فى اوروبا حيث أثير السؤال: أى مجتمع نريد اقامته وعلى أى أساس؟ وبرز منذ وقت مبكر وعلى وجه التحديد منذ منتصف القرن التاسع عشر فى اطار السياسة والعلم معا، صراع حاد بين الرؤية الرأسمالية للمجتمع وبين الرؤية الاشتراكية. الأولى تنهض على اساس التعددية السياسية والتى بدأت على استحياء ثم تعمقت بالتدريج بالاضافة الى حرية السوق، والثانية ركزت على أهمية السيطرة الشعبية على أدوات الانتاج وعنيت أساسا بقضية عدالة التوزيع ومنع احتكار القلة لأدوات الانتاج ولمصادر الثروة وسيطرتها على الأرباح.

تعريف التنمية ومؤشراتها

واذا تركنا هذه الأبعاد الفكرية والتطورات التاريخية جانبا فيمكن القول

ان ميدان التنمية المعاصر شهد تغيرات شتى فى مفاهيم التنمية وفى طرق قياسها فى فترة ما وعلى وجه التحديد فى الخمسينات والستينات. كان هاجس صناع القرار والباحثين هو رفع معدل الدخل القومى الذى ظل راسخا لفترة طويلة باعتباره هدف التنمية ومؤشرها الرئيسى. وأصبحت المجتمعات المعاصرة تقارن على اساس نجاحها او اخفاقها فى رفع معدل الدخل القومى. غير انه سرعان ما وجه النقد الى هذا المؤشر على اساس ما اثبته بعض علماء الاقتصاد وعلى رأسهم «شينرى» وزملاؤه من ان الدخل القومى قد يزيد فى بعض البلاد فى الوقت الذى يزداد فيه الفقراء فقرا. فأى تنمية تلك التى لا ترفع مستوى الفقراء وانما تزيد من بؤسهم بؤسا؟ ومن هنا ظهر اتجاه الى تعريف التنمية وتحديد اهدافها بانها إشباع الحاجات الاساسية للناس. ومرة اخرى احتدم الخلاف حول ما يعد حاجات اساسية وما لا يعد كذلك. ومن خلال المناقشة والنقد ساد اتجاه الى عدم قصر تعريف الحاجات الاساسية على الغذاء والملبس والعلاج والسكن، وانما اعتبر اشباع الحاجات المعنوية كالحرية والمطالب الروحية اشباعا لحاجات اساسية، ربما تطبيقا للعبارة الذائعة ليس بالخبز وحده يعيش الانسان.

وسرعان ما ظهر فى ميدان التنمية مفاهيم متنافسة يركز كل منها على بعد معين. فظهر مفهوم «التنمية المستمرة» والتنمية المستقلة واخيرا ظهر على الساحة مفهوم جديد استقر فى الأذهان انه يجمع كل الأبعاد الخاصة بالتنمية وهو مفهوم التنمية البشرية. وقد أتيح لهذا المفهوم قدر كبير من الذيوع بعد أن تبناه البرنامج الانتمائى للأمم المتحدة حين أصدر سلسلة تقاريره الشهيرة عن التنمية البشرية والتى أثارت جدلا واسعا فى العالم نتيجة لتركيزها على الجوانب المعنوية للتنمية وخاصة جانب الحرية الانسانية. لأن

التنمية البشرية فى تعريف البرنامج الانمائى هى عملية توسيع اختيارات الناس. وهذه التقارير يقف وراءها اقتصادى باكستانى بارز هو الدكتور محبوب الحق الذى كان وزيرا لمالية باكستان فى وقت سابق والذى اشتهر بدراساته فى مجال التنمية والتى تركز على الانسان وعلى الحرية الانسانية وعلى عدالة التوزيع من خلال منظور راديكالى شامل. وقد أدى مقياس الحرية الانسانية، الذى ضمنه محبوب الحق تقارير التنمية البشرية الى جدل واسع النطاق بل والى اعتراضات شديدة من قبل نظم الحكم السلطوية فى بعض بلاد العالم الثالث التى خشيت من انخفاض درجتها على مقياس الحرية الانسانية مما قد يؤدى الى تقليل او حجب المساعدات الاقتصادية عنها. وقد أتيح لى أثناء قيامى بمهمة استشارية للبرنامج الانمائى للأمم المتحدة فى نيويورك عام ١٩٩٢ ان أناقش محبوب الحق مناقشة طويلة فى اتجاهاته النظرية وأذكر انه استأذن اثناء المناقشة لأنه استدعى لمناقشة وضع مقياس الحرية الانسانية فى تقارير التنمية البشرية بعد احتجاج عديد من دول العالم الثالث عليه.

وهكذا تظهر أهمية مفهوم البشرية الذى يركز على البشر فى المقام الاول مما يؤدى الى تغيير النظرة الى التنمية ووسائل تحقيقها.

ولم نكن فى مصر بعيدين عن متابعة التطور المعاصر فى مفاهيم التنمية. وينبغى ان نسجل ان الدكتور صبرى الشبراوى استاذ الإدارة المعروف جعل هذا المفهوم والترويج له قضيته الاولى ونجح فى ان يؤسس داخل الحزب الوطنى لجنة للتنمية البشرية. وهو لا يتوقف فى محاضراته وابحاثه عن التركيز على اهمية الاهتمام بالقيم السائدة فى المجتمع وطرائق التفكير

ونمط انتاج المعرفة باعتبارها اساسية لتغيير الاتجاهات التنمية فى بلادنا. وتعد هذه الجهود امتدادا للدراسات الرائدة للدكتور حامد عمار فى نفس الاتجاه. غير ان مفهوم التنمية البشرية أتيحت له دفعة هائلة من خلال تقرير التنمية البشرية فى مصر لعام ١٩٩٤ والذى أصدره مؤخرا معهد التخطيط القومى.

تقدير التنمية البشرية

يمكن القول بلا أدنى مبالغة ان صدور التقرير الاول عن التنمية البشرية يعد من أهم الانجازات التى حققتها الجماعة العلمية المصرية فى العقد الاخير. وقد حقق هذا الانجاز فريق يضم نخبة ممتازة من خيرة الاقتصاديين فى معهد التخطيط القومى وهو المعهد العريق الذى اشرف على تأسيسه استاذنا الدكتور ابراهيم حلمى عبد الرحمن صاحب الخبرة الطويلة فى مجال التخطيط واحد رواد الفكر المستقبلى فى بلادنا. وهذا المعهد يضم فريقا متكاملا من خبراء الاقتصاد فى كل الميادين ولهم بحوث منشورة متعددة واسهامات بارزة.

غير انه يمكن القول ان تقرير التنمية البشرية الذى اصدره المعهد سيتيح ربما لأول مرة للقارئ العادى وللقارئ المهتم وللباحثين وصانعى القرار التعرف مباشرة على الصورة الإجمالية للتنمية فى مصر بكل تضاريسها، من خلال استخدام اسلوب المؤشرات الكمية والذى يتيح للقارئ ان يلم بسرعة بمعدلات الانجاز وان يتابع جوانب القصور وان يقارن بين الإنجاز المصرى وإنجازات الدول الاخرى.

هذا التقرير حصيلة جهد جماعى قام به فريق بحث متكامل ورأس الفريق الدكتور عبد الفتاح ناصف وقام بمهمة منسق المشروع الدكتور

..ان محمد عثمان بالإضافة الى عدد من المستشارين البارزين والباحثين المتخصصين.

وقد أقيم حفل كبير حضرته نخبة من الباحثين والمثقفين أعلن فيه صدور التقرير الاول وكان الحفل أشبه بعيد ميلاد علمى للتقرير تقبلته الجماعة العلمية المصرية بترحيب شديد. غير ان المعهد سرعان ما عقد.. علمية فى ٧ مايو الماضى لمناقشة التقرير الاول ضمت نخبة من الاساتذة والباحثين الذين لم يتوانوا عن المناقشة النقدية للتقرير سواء من حيث المفهوم الذى استند اليه أو من ناحية نقد الجوانب السلبية. وكان الهدف فى الواقع الوصول الى صورة مثلى للتقرير الذى ساد شبه اجماع على انه يمثل انجازا بارزا اذا استثنينا بعض الأصوات الرافضة.

وقد دعيت لكى أرأس الجلسة الخاصة بدور الدولة فى التنمية البشرية، والتى تحدث فيها كل من الدكتور ابراهيم سعد الدين والدكتور مصطفى السعيد.

دور الدولة فى التنمية البشرية

وقد حرصت في بداية الجلسة وحتى لا تنصرف المناقشة الى المناظرة التقليدية بين انصار تدخل الدولة فى التنمية ودعاة ان تستقيل الدولة من أداء وظائفها التنم..ية بالاستناد الى شعار الحرية الاقتصادية، ان أقدم عرضا للمشكلات الراه.. المتعلقة بتغير وظائف الدولة استنادا الى قراءة مستقبلية لوضع الدولة في ..عالم المعاصر. وقد تناولت هذه القراءة أبعادا متعددة، غير انها تبدأ بحقيقة ..اساسية عليها اجماع بين العلماء وهى ان الدولة ستظل هى الفاعل الرئ.. فى العقود القادمة بالرغم من بروز دور الشركات دولية

النشاط وغيرها من المنظمات الدولية والاقليمية. غير ان وظائف الدولة سيطرأ عليها تغيرات شتى نتيجة عوامل متعددة بعضها سيؤدى الى اضعاف دور الدولة فى بعض الميادين وبعضها الآخر سيؤدى الى تقوية دورها وكل ذلك سيتم فى اطار تطور تدريجي ومستمر يجعل الدول المعاصرة تتبنى صيغة الديمقراطية البرلمانية.

وهناك اتفاق على انه بغض النظر عن الفروق بين أنماط الدول فان وظائف الدولة ستقوى فى عدد من الميادين أهمها: قيادة التطور فى مجال التكنولوجيا رفيعة المستوى، وحماية الصناعات القائمة المعرضة للانهيار، والسيطرة على حركة الهجرة والمهاجرين، والقيام بوظائف الرفاهية العامة فى البلاد النامية.

ومن ناحية أخرى ستضعف وظائف الدولة نتيجة العديد من العوامل، أهمها النزوع الواسع لاقتصاديات السوق والانتقال من دولة الرفاهية الى مجتمع الرفاهية ولا مركزية وظائف الحكومة وتفويض السلطة للمؤسسات الدولية والاقليمية، وزيادة المكونات الدولية فى ادارة الدول وارتفاع نسبة التمويل الخارجي وتأثيره على الميزانيات القومية والحركة العالمية للناس والمعلومات.

ويمكن القول ان فصلا هاما من فصول الرؤية المستقبلية لدور الدولة فى التنمية يتعلق بتغير مكونات قوة الدول. ويمكن القول ان المعادلات التقليدية لقوة الدولة سيطرأ عليها تغيرات جوهرية فى الفترة القادمة. واذا كان المكون العسكرى ستظل له اهميته فى المستقبل فإن مكون السلاح الذرى سيكون اقل أهمية. وهناك اتفاق عام على ان الاقتصاد سيكون هو المكون الاساسى

للقوة فى العقود القادمة، وستصبح العوامل التالية هى العناصر الاساسية للقوة الاقتصادية: العلم والتكنولوجيا والسياسة الاقتصادية والقدرات الادارية والتنظيم الاجتماعى والتعليم فى الوقت الذى ستنخفض فيه قيمة الموارد الطبيعية والارض كأساس للقوة الاقتصادية.

وينبغى ان نؤكد على ان الثقافة ستصبح من بين أهم مصادر القوة فى عصر المعلومات، وستصبح الثقافة المتطورة القادرة على التعامل بحساسية فائقة مع متغيرات العصر من بين مصادر القوة للنفوذ القومى. ولسنا فى حاجة الى الإشارة الى التطورات المشهودة الراهنة والمتعلقة بالانتقال من عهد الجغرافيا السياسية التى كانت تقليديا تنحو الى ان تعتبر دول الجوار اعداء محتملين، الى عصر الجغرافيا الاقتصادية التى تقوم اساسا على التعاون والتحالف بين الدول والتى تأخذ الآن شكل تتابع موجات التكتلات الاقليمية.

وهكذا يمكن القول ان فصل الخطاب فى دور الدولة يتلخص فى الانتقال من النموذج التقليدى الذى كان سائدا فى عصر الاستقطاب الايديولوجى بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة الامريكية، والذى كان يتشبث من ناحية بالتدخل الشامل للدولة فى كل مجالات الاقتصاد تخطيطا وتنفيذا، او يتحمس من ناحية اخرى لكف يد الدولة عن التدخل وترك العملية الاقتصادية لقوى السوق.

الصورة المستقبلية لدور الدولة ستكون أكثر تعقيدا من هذه النماذج التقليدية، حيث سيختلط التخطيط سواء مورس بشكل مقنن أو بصورة ضمنية مع ممارسة الحرية الاقتصادية، لأننا سنعيش فى القرن الحادى والعشرين عصر التفاعل الوثيق بين السياسى والاقتصادى والثقافى.

وفى النهاية يمكن القول ان تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٤ الذى أصدره معهد التخطيط القومى بفصوله الستة التى تعالج ماهية التنمية البشرية والوضع الراهن لها فى مصر، والتنمية البشرية فى محافظات مصر وسياسات وتمويل التنمية البشرية والخبرة الدولية وقضايا التنمية البشرية فى مصر، يؤدى حين تتتابع اعداده الى رفع الوعى العام بمشكلات التنمية فى مصر. وهو بذلك سينضم الى التقرير الاستراتيجى العربى الذى يصدره مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام لتتكامل صورة الاستراتيجية والتنمية كل عام فى مصر.

(٣٩)

هموم مصر وأزمة العقول الشابة

كيف يمكن الاقتراب من قضية البحث العلمى؟.. السؤال مثار بشكل بارز فى المجتمع العربى المعاصر بحكم أننا نعيش عصر الثورة العلمية والتكنولوجية، بما يعنيه ذلك من معان متعددة، لعل أهمها أن البحث العلمى أصبح لأول مرة عنصرا أساسيا من عناصر الانتاج، يضاف الى عناصرها التقليدية. وهكذا لم يعد البحث العلمى ترفا نستطيع أن نستغنى عنه ان أردنا، بل انه أصبح اليوم من ضرورات الحياة فى أى مجتمع معاصر.

ولكن اذا أردنا أن نقيم وضع العلم فى المجتمع فما هى الأساليب المناسبة، وماهى المناهج المعتمدة؟

يمكن القول أن هناك مداخل متعددة لدراسة القضايا المعقدة التى تثيرها ممارسة البحث فى المجتمع. وربما يكون من الأنسب أن نبدأ بالتفرقة التقليدية بين مشكلات البحوث العلمية فى مجال مايسمى بـ «العلوم المنضبطة»، والعلوم الاجتماعية والإنسانية. ولعل هذه التسمية بذاتها تتضمن

* جريدة الاهرام ٢٣ / ٥ / ١٩٩٤م.

تحيزا مسبقا فى مجال تصنيف العلوم، «فالانضباط» اذا كان هو السمة المميزة للطبيعة والكيمياء البيولوجيا، فمعنى ذلك انه بالنسبة لغير هذه العلوم من علوم اجتماعية كعلم السياسة وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد، فإنها تفتقر الى وسائل الضبط والقياس التى تعرفها العلوم العريقة.

وإذا تجاوزنا عن هذه الأوصاف التقليدية، فيمكن القول أن مشكلات البحث فى العلوم الطبيعية تختلف عنها فى العلوم الاجتماعية فى جوانب وتتشابه فى جوانب أخرى. قد يكون إعداد الباحثين وتدريبهم هنا وهناك مختلفا، وقد تبرز الحاجة الى المعامل والتجهيزات والأجهزة باعتبارها أساسية فى انجاز البحث العلمى، وقد تبدو مشكلات صياغة الفروض والتحقق من صدقها أو زيفها واجراء التجارب الحاسمة مختلفة هنا وهناك، ولكن مما لاشك فيه أن هناك أوجه تشابه شديدة فى المشكلات لو نظرنا للبحث العلمى باعتباره نسقا اجتماعيا، ودرسناه بالتالى من منظور مايطلق عليه «سوسيولوجيا العلم» أو علم اجتماع العلم.

مداخل متعددة

تثار من حين لآخر تساؤلات عن ممارسة البحث العلمى فى المجتمع، سواء فى شقه الطبيعى أو الاجتماعى. ولعل أول مدخل لإثارة المشكلة هو مدخل التكلفة والعائد. والسؤال الذى يثيره هذا المدخل يبدو فى البداية بسيطا مع أنه فى غاية التعقيد: كم ننفق على البحث العلمى، وماهى قيمة ما يعود علينا منه؟

وإذا كان قياس الانفاق أمرا ميسورا، إلا أن قياس العائد مسألة فى غاية التعقيد. ذلك أنه يتوقف القياس على الغايات التى حددها المجتمع للبحث

العلمى. قد يكون إحدى هذه الغايات الأساسية تقدم «المعرفة الانسانية» وزيادة معلوماتنا الموثقة عن البيئة التى نعيش فيها، وهى غاية مطلوبة من البحث العلمى فى كل زمان ومكان. وقد يكون الهدف نفعيا بحتا، بمعنى كيف نستخدم نتائج البحث العلمى لحل المشكلات التى تجابه المجتمع، سواء فى مجال الصناعة أو الانتاج أو التكنولوجيا، أو فى مجالات ضبط السلوك الاجتماعى؟

وهنا قد تتعقد مسألة قياس العائد، لأنه ليست هناك أدوات قياس مقننة تستطيع أن تقيم الصلة المباشرة بين ماننفق على البحث العلمى وبين مانكسبه كمجتمع، اللهم إلا فى بعض الحالات المحددة التى ينجح فيها البحث العلمى فى حل مشكلة تطبيقية، توفر فى مجال الانتاج طاقة، أو جهدا أو زمنا يمكن قياسه. ومدخل آخر يثير سؤالا رئيسيا هو دور المعرفة العلمية المتراكمة من ممارسة البحث العلمى فى حل المشكلات التطبيقية. بمعنى انه ان لم ينجح البحث العلمى فى حلها يثار السؤال: ومافائدته اذن؟

وهناك مدخل ثالث من وجهة نظر اجتماعية، يحاول اثارة تساؤلات ليس عن البحث العلمى كنشاط انسانى منظم، وانما عمن يقومون بالبحث العلمى: تكوينهم وتدريبهم، ومدارسهم العلمية والفكرية، والعلاقات بين أجيالهم وهذا هو المدخل الذى عنيت بإثارة الأسئلة الخاصة به ثلاث هيئات علمية: الجامعة الأمريكية بالقاهرة، وجامعة هارفارد، ومركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس، حين اختاروا وخططوا لندوة علمية عنوانها: «دراسة المجتمع المصرى وهموم الباحثين الشبان» وقامت الندوة كلها على أساس عرض الاجتهادات العلمية لمجموعة مختارة من

الباحثات والباحثين المصريين فى فروع علمية اجتماعية متعددة. وقد أشرف على تخطيط وتنفيذ الندوة خبير العلوم السياسية المعروف الدكتور أحمد عبد الله، وهو الذى أشرف أيضا على تحرير الكتاب الذى ضم أبحاث الندوة ومناقشاتها، والذى آثر أن يعطى الكتاب عنوان: «هموم مصر وأزمة العقول الشابة» وهو العنوان الذى اقتبسناه لمقالنا فى أوراق ثقافية هذه المرة لكى نلفت النظر الى الأهمية البالغة لهذا الكتاب الذى صدر الأسبوع الماضى عن «مركز الجيل للدراسات الشبابية والاجتماعية» فى أكثر من ستمائة صفحة، ويعتبر مرجعا فريدا يضم بحوث مجموعة متميزة من الشابات والشبان المصريين.

صراع الأجيال فى البحث العلمى

فى افتتاح الجلسة الأولى فى الندوة وضع الدكتور محمد الجوهرى يده على نقطة مهمة وهى ضرورة التفرقة بين اهتمامات الباحثين ومشكلاتهم، فى ممارسة البحث العلمى. والذى أثار اللبس هو اختلاف العنوان باللغة الانجليزية عن الترجمة العربية. فالاهتمامات تعنى فى الواقع الاهتمامات العلمية والمعرفية. بمعنى ان الندوة معنية باستطلاع الخريطة العلمية والمعرفية - ان صح التعبير - لعينة من الباحثات والباحثين المصريين فى فروع علمية مختلفة، لتحديد ملامح المشكلات البحثية التى جذبتهم، والتى قد يكون من المشروع أن يثار سؤال: هل هذه المشكلات تختلف أو تتفق أو تتشابه مع المشكلات البحثية التى كان يتطرق لها الجيل الأكبر من الباحثين فى نفس الفروع؟

غير أن هذا السؤال معقد للغاية، لأن التفرقة بين الأجيال فى مجال البحث العلمى ليست من السهولة كما يتصورها أحيانا الدكتور أحمد عبد

الله في حرصه على ابراز مشكلة الصراع بين الأجيال باعتبارها مشكلة محورية. لأن البحث العلمي ـ أيا كان التعريف الذى نطلقه عليه ـ هو مشروع تعاونى، ولو نظرنا الى تنظيم العلاقة الأكاديمية بين الأستاذ المشرف على رسالة جامعية وبين الباحث الشاب، فقد نجد أن الأستاذ المخضرم الذى ينتمى الى جيل أقدم أكثر تقدما من الباحث الشاب، سواء فى حساسيته لالتقاط المشكلات الجديدة بالدراسة، أو فى مدى اطلاعه على أحدث النظريات والمناهج الصالحة للتطبيق. وعلى العكس قد يأتى الباحث الشاب بفكرة جديدة، أو يختار مشكلة لم يسبق الالتفات اليها بالرغم من أهميتها، غير أن هذا الاختيار قد يثير من ناحية أخرى خيال الأستاذ وحماسه، ومن هنا قد تنشأ علاقة حوارية فكرية تؤدى الى انجازات علمية باهرة، يكون من الصعب أحيانا فى مجال تقييمها التفرقة الواضحة بين جهد الأستاذ وجهد الباحث.

والكتاب الذى تحت أيدينا يقدم فى الواقع بانوراما عريضة لاهتمامات الباحثين الشبان، والتى توزعت على تسعة ميادين رئيسية:

* البنية الاجتماعية المصرية وعرض فيه بحثان: الطبقة الوسطى لمحمد عبد الحميد، والطبقة العاملة الحضرية لعادل شعبان.

* التغير الاجتماعي ونتائجه، وعرض فيه بحثان: الانفتاح وتغير القيم الاجتماعية، لأحمد أنور، والجريمة الاقتصادية والتحولات الاجتماعية لمحمد عبد البديع.

* التغير الاجتماعي ونتائجه، وعرض فيه بحثان: تطور النخبة البرلمانية فى الصعيد «محافظة قنا» لأحمد عبد الرازق، والحركة الاجتماعية فى رؤية نجيب محفوظ، لمحمد على ابراهيم.

* الحركات الاجتماعية (نموذج الحركة العمالية) وعرض فيه بحثان: الحركة الاحتجاجية للطبقة العاملة المصرية، لهويدا عدلى رومان، والحركة النقابية العمالية، لسامية سعيد امام.

* منظمات المجتمع السياسى (الأحزاب) وعرض فيه حزب العمل فى الحياة السياسية المصرية لنورا عبد الله، وحزب التجمع فى الحياة السياسية المصرية لعصام فوزى.

* منظمات المجتمع المدنى (الجمعيات الأهلية) وعرض فيه بحثان: الجمعيات الأهلية والمعوقات القانونية لنشأتها ونشاطها، لأشرف حسين، ومنظمات حقوق الانسان، لصالح سليمان.

* الظاهرة الاسلامية وعرض فيه بحث واحد لابراهيم البيومى غانم.

* التعليم وعرض فيه بحثان: الازدواجية التعليمية والتماسك الوطنى لكمال حامد مغيث، والمعونة الأمريكية وأثرها على السياسة التعليمية لفاتن عدلى.

* الاعلام وعرض بحث واحد عن أزمة المعارضة فى الصحافة المصرية ١٩٧١ ـ ١٩٩١ لحماد ابراهيم.

لعل هذا العرض لعناوين الأبحاث يعطى القارئ فرصة لتأمل اتساع هذه البانوراما البحثية التى تعكس معدلات اهتمام الباحثات والباحثين الشباب بالمشكلات التى يواجهها المجتمع. وبالإضافة الى ذلك خصص الكتاب قسما خاصا لبحث هموم الباحثين الشبان، ويقصد بها هنا المشكلات التى يجابهونها وهم يمارسون البحث العلمى. وينتهى الكتاب بخاتمة بالغة الأهمية لأنها تتضمن اهتمامات الباحثين وهمومهم تستحق التأمل طويلا.

ونعود بعد هذه الاشارة العاجلة لكتاب «هموم مصر وأزمة العقول الشابة» والذى يحتاج الى مناقشة مستفيضة، الى عدد من الأسئلة التى أثرناها منذ البداية، والتى تتعلق بتقييم وضع البحث العلمى فى المجتمع.

هناك سؤال عادة مايثار من قبل غير المتخصصين وهو: هل وجدت نتائج البحث العلمى طريقها الى التطبيق، أم أن البحوث تجرى وينفق عليها، ثم تحفظ فى خزائن الكتب بعد ذلك عقب نشرها؟

وهذا سؤال تقليدى سبق أن وجه كتحد صارخ للبحوث الاجتماعية العلمية ولمن يقومون بها. وللرد عليه يمكن الاشارة الى عدد من الحقائق أهمها:

١ ـ ان تقدم المعرفة العلمية فى فهم المشكلات، اذا كان العلم يهدف الى فهم الظواهر تفسيرها، يعد فى حد ذاته مكسبا للمجتمع، حتى ولو لم يترتب على هذا الفهم تغيير مطلوب فى مسار ظاهرة ما.

٢ ـ عادة ما تحدث فجوة زمنية بين نشر النتائج الموثقة لبحث علمى ما، وتأثير نتائجه فى مجال التطبيق، سواء فى شكل تشريعات جديدة، أو اجراءات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية.

٣ ـ بين البحث العلمى والقيام به ونشره وصنع القرار مساحة عريضة تؤثر فيها قوى سياسية واقتصادية داخلية وخارجية ليس للقائمين على البحث العلمى سيطرة عليها، ولاصلة لهم بها. فصانع القرار قد يكون أمامه نتائج بحوث علمية محققة عن ظاهرة ما، غير انه قد يعجز عن اتخاذ القرارالمناسب على ضوئها، أو قد لايريد، أو قد لايستطيع، خضوعا لضغوط جماعات ضاغطة هنا وهناك، أو جماعات مصالح، أو قوى سياسية داخلية

أو خارجية، وكل هذه أمور تدخل فى اطار التحليل السياسى لبيئة صنع القرار، ولا علاقة للباحثين العلميين الذين يجرون البحوث بها.

بعبارة مختصرة، قضية البحث العلمى فى المجتمع العربى، تحتاج الى مداخل مختلفة لدراستها دراسة متعمقة. وقد يكون مدخل سوسيولوجيا العلم هو أنسب هذه المداخل، لأنه ينظر للعلم باعتباره نسقا اجتماعيا، وهو بالتالى يضعه فى اطار أنماط انتاج المعرفة فى المجتمع، ويحاول تحليل القيم الثقافية والاجتماعية السائدة، وتحليل المجتمع العلمى وما تحكمه من ايديولوجيات، ولا ينظر للباحث العلمى كفرد، وانما باعتباره عنصرا فى منظومة اجتماعية متكاملة.

ان أشد المخاطر التى تواجه البحث العلمى فى بلادنا هو التسرع فى اصدار الأحكام التقييمية على مساره، بدون دراسة كافية، وبدون المام دقيق بمشكلات التقييم ومناهجه من ناحية، وسلوك الباحثين العلميين أنفسهم، حين لا يأخذون ممارسة البحث العلمى بطريقة مسئولة مأخذا جادا، أو حين تصرفهم الصراعات العقيمة عن أداء مسئولياتهم، أو حين يغلب الأداء البيروقراطى على نشاطهم.

غير أن أخطر سؤال ينبغى إثارته هو: هل لدينا حقا سياسة علمية تحدد الأهداف والوسائل، أم أن العلم كنشاط بحثى متروك كلية لاختيارات الباحثين وتفضيلاتهم؟

إحكام الصلة بين العلم والمجتمع ينبغى أن يكون هدفا فى ذاته.. ولكن هل يمكن ذلك بغير أن يحدد المجتمع الاختيارات الاستراتيجية له على نحو صريح وقاطع وملزم؟

هذا هو التحدى المطروح أمام كل مجتمع عربى معاصر...

* **المؤلف :**

ـ مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

ـ أستاذ علم الاجتماع بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية.

ـ مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الاهرام (١٩٧٥ ـ ١٩٩٤)

ـ صدر له عديد من الكتب أهمها: أسس البحث الاجتماعى (١٩٦٣)، التحليل الاجتماعى للادب (١٩٧٣)، الشخصية العربية بين مفهوم الذات رتصور الآخر (١٩٧٣)، تحليل مضمون الفكر القومى ١٩٨٢) بالانجليزية، الدول الغنية والدول الفقيرة فى الوطن العربى ١٩٨٥، والبيروقراطية المصرية (١٩٨٨)، مصر بين الأزمة والنهضة (١٩٩٠)

كتب صدرت للمؤلف

١ ـ أسس البحث الاجتماعى (بالاشتراك) القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٦٣.

٢ ـ دراسات فى السلوك الاجرامى ومعاملة المذنبين، القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٦٣.

٣ ـ التحليل الاجتماعى للأدب، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٠. (الطبعة الثانية) بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢.

٤ ـ الصهيونية والعنصرية، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٧.

٥ ـ السياسة الجنائية المعاصرة، دراسة نقدية للدفاع الاجتماعى، القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٧٣.

٦ ـ الشخصية العربية، بين صورة الذات ومفهوم الآخر، بيروت: دار التنوير، الطبعة الثانية، ١٩٨٢، الطبعة الثالثة ١٩٨٣.

٧ ـ اتجاهات الرأى العام العربى إزاء قضية الوحدة (بالاشتراك)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٢.

٨ ـ تحليل مضمون الفكر القومى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٧٨.

٩ ـ الدول الغنية والدول الفقيرة (باللغة الانجليزية)، محرر بالاشتراك، دار نشر وستفيو، ١٩٨٠.

١٠ ـ البيروقراطية فى مصر (باللغة الانجليزية) بالاشتراك، دار نشر جامعة سيراكيوز، ١٩٨٨.

١١ ـ مصر بين الأزمة والنهضة، يوميات باحث مصرى، القاهرة: كتاب الاقتصادى، عام ١٩٩٠.

رقم الإيداع ٩٠٠٤ / ٩٥

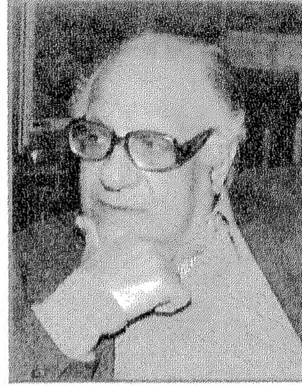
عربية للطباعة والنشر

١٠ ، ٧ شارع السلام ـ أرض اللواء المهندسين

تليفون : ٣٠٣١٠٤٣ ـ ٣٠٣٦٠٩٨

الكونية والأصولية وما بعد الحداثة

أسئلة القرن الحادى والعشرين



الكاتب فى سطور

* مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام

* أستاذ علم الاجتماع بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية

* مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الاهرام (١٩٧٥-١٩٩٤)

* صدر له عديد من الكتب أهمها: أسس البحث الاجتماعى (١٩٦٣)، التحليل الاجتماعى للادب (١٩٧٣)، الشخصية العربية بين مفهوم الذات وتصور الآخر (١٩٧٣)، تحليل مضمون الفكر القومى (١٩٨٢) بالانجليزية، الدول الغنية والدول الفقيرة فى الوطن العربى ١٩٨٥، والبيروقراطية المصرية (١٩٨٨)، مصر بين الأزمة والنهضة (١٩٩٠)

هذا الكتاب

يعالج الكتاب من خلال مجموعة مترابطة من الدراسات والمقالات ثلاثة موضوعات أساسية : الكونية والأصولية وما بعد الحداثة . وهو يبدأ بمقدمة لسيرة ذاتية للكاتب تلقى الأضواء على التكوين الثقافى لجيل كامل من المثقفين المصريين الذين مارسوا الحياة بوعى فى الأربعينيات ، وتشكلت عقولهم فى اطار النهضة، وفى مناخ الحركة الوطنية المصرية . ويتصدر الكتاب دراسة أكاديمية عن الثورة الكونية يطرح فيها الكاتب رؤيته للمتغيرات العالمية . ويضم الكتاب جزأين الأول عن نقد العقل التقليدى والثانى عن أزمة المشروع الإسلامى المعاصر وهى سلسلة مقالات «الاوراق الثقافية» التى نشرها الكاتب فى الأهرام فى الفترة من أغسطس ١٩٩٣ حتى سبتمبر ١٩٩٤ .

والله ولى التوفيق

الناشر

ISBN : 977 - 281 - 005 - 0



ACADEMIC BOOKSHOP